الاصل الأول

التوحيد

الكلام فى الصفات

فصل ، والغرض به الكلام فى أن الله تعالى قادر

(١)
اعلم ، أن أول ما يعرف استدلالا من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادراً ، وما عداه من الصفات يترتب عليه . لأن الدلالة التى دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم ، دلت على هذه الصفة التى هى كونه تعالى قادراً من غير واسطة . وليست كذلك باقى الصفات ، لأنا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط ، فلهذا[٢] قدمنا الكلام فيه .

الله قد صح منه الفعل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً .

فإن قيل : الدلالة هى صحة الفعل أو وقوعه ، قلنا : بل الدلالة هى صحة الفعل ، لأنه لو وقع لا على طريق الصحة بل على طريق[٣] الوجوب ، لم يدل على كونه قادراً . وهذه الدلالة مبنية على أصلين ؛ أحدهما ، أنه تعالى قد صح منه الفعل ، والثانى ، أن صحة الفعل تدل[٤] على كونه قادراً .

أما الذى يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل ، فهو أنه قد وقع منه الفعل ، وهو أجسام العالم وكثير من الأعراض ، ولو لم يصح لم يقع ، إذ الوقوع أمر زائد على الصحة .

وأما الذى يدل على أن صحة الفعل دلالة على[٥] كونه قادراً ، فهو أنا نرى فى الشاهد جملتين ؛ إحداهما[٦] ، صح منه الفعل كالواحد منا ، والأخرى[٧] تعذر عليه

(١) عنوان [الأصل الأول] الوارد فى الصفحة السابقة إضافة منى . وضمته لتحقيق الانسجام فى عناوين الأصول الخمسة ، خاصة وأن القاضى وضع هذا العنوان فى جميع الأصول الأخرى .
(٢) ولهذا فى س (٣) وجه فى س (٤) دلالة فى س
(٥) ناقصة من ا (٦) أحدهما فى س (٧) والآخر فى س

الفعل ، كالمريض المدنف . فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهى كونه قادراً . وهذا الحكم ثابت فى الحكيم تعالى ، فيجب أن يكون قادراً ، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً غائباً .

شبهات مردود

فإن قيل: قد وجدتم كثيراً من المفارقات ولا تعالونه، فهلا ألحقتم هذه المسألة بها ؟ قلنا : الأصل فى المفارقات أن تعرض على وجوه التعليل ، فإن قبلت التعليل تعالل ، وإن لم تقبل لم تعالل . وهذه المفارقة قد عرضناها على التعليل وقبلت ، فعللناها . على أن ههنا طريقة ملجئة إلى التعليل ، لأن هذين الحيين إذا صح من أحدهما الفعل وتعذر على الآخر مع استوائهما فى باقى الصفات ، فلابد من[1] أن يكون هناك أمر له ولمكانه صح من أحدهما الفعل وتعذر على صاحبه ، وإلا لم يكن هو[2] بصحة الفعل أولى منه بالتعذر ، ولا صاحبه بالتعذر أولى منه بالصحة ، وليس ذلك الأمر إلا صفة راجعة إلى الجملة وكونه قادراً .

فإن قال : قد وجدتم كثيراً من المفارقات التى لا تعلل بأمر راجع إلى الجملة نحو مفارقة المتحرك للساكن ، والأبيض للأسود ، فهلا ألحقتم هذه المسألة بذلك ، فكيف عللتموها بأمر راجع إلى الجملة ؟ قلنا : إن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة ، فكان ينبغى فى المؤثر فيه أن يكون راجعاً إلى الجملة . وليس كذلك كونه متحركاً ، لأنه حكم راجع[3] إلى الأجزاء والأبعاض ، فكان المؤثر فيه راجعاً إلى الأجزاء والأبعاض .

يبين ذلك ، أن هذا[4] الحكم لو لم يصدر عن الجملة وكان راجعاً إلى كل جزء ، لوجب فى الجملة أن تكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض ،

---

(١) ناقصة من ا — (٢) هناك فى س

(٣) يرجع فى س — (٤) ناقصة من ا

فكان يجب أن لا يحصل منها الفعل بداع[1] واحد ، بل كان يجب إذا دعا أحدهم الداعى إلى [2]إيجاد الفعل[2] ، أو صرف الآخر عنه الصارف ، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة ، وذلك محال . ولوجب فى كل جزء أن يأتى الفعل إذا ابتدأ ، حتى يصح الفعل بشحمة الأذن ابتداء ، والمعلوم خلافه . وليس لقائل أن يقول إنما لم يصح ذلك لفقد المفصل ، لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى .

فإن قيل : ماأنكرتم أن هذه المفارقة معللة بالطبع ؟ قلنا : أول ما فى هذا، أن الطبع غير معقول لما بينا .

وبعد ، فإنه لا يخلو ؛ إما أن يريد به أمراً راجعاً إلى الجملة ، أو أمراً راجعاً ولا ثالث . فإن البعض ، أراد به الأول فهو الذى نقوله، وإن أراد به الثانى فقد أبطلناه ، وبهذه الطريقة أبطلنا قول الكلابية، إن الفعل إنما[3] يصح ويحصل[3] بالقدرة لا بالقادر .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن صحة الفعل منا هو لزوال المنع فى حقنا ، وتعذره على المريض المدنف هو لحصول المنع فى حقه ؟

قلنا : صحة الفعل حكم ثابت ، وزوال المنع يرجع إلى النفى ، ولا يجوز أن يعلل الثابت بالمنفى . وبعد فإن المنع إذا لم يكن بطريقة القيد والجنس ، كان بالضد أو مايجرى مجرى الضد ، فكان يجب كما تعذر على المريض المدنف تحريك نفسه أو المشى لمكان ذلك المنع الذى هو الضد ، أن يتعذر علينا أيضاً تحريكه ، لأن حال الضد معه كحاله معنا ، والمعلوم خلاف ذلك . فيجب القضاء بأن هذه المفارقة معللة بأمر راجع إلى الجملة ، وهو الذى عبرنا عنه بكونه قادراً .

---

(١) بداعى فى ا — (٢) الإيجاد فى س

(٣) يحصل ويصح فى س

فإن قيل : نقلب هذه المسألة عليكم ، فنقول : إن من تعذر عليه الفعل إنما تعذر عليه لأمر ، والذى صح منه إنما صح لزوال ذلك الأمر ، قلنا : صحة الفعل حكم ثابت ، فلا يجوز أن يعلل بما يرجع إلى النفى . وبعد فلو كان كذلك لوجب فى كل من زال عنه ذلك الأمر أن يصح منه ذلك الفعل بعينه ، وهذا يقتضى كون المقدور الواحد من قادرين ، وذلك محال .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المريض المدنف إنما[1] تعذر عليه الفعل لرطوبات فاضلة ومواد انصبت إلى آلتى بطشه ومشيه ؟ قلنا : إنما نفرض الكلام فى مريض غلبت عليه اليبوسة وذبل ذبولا لا إلى حد ، فسقط ما أوردتموه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن من صح الفعل منه إنما صح لأنه صحيح ، ومن تعذر عليه[2] إنما تعذر لأنه مريض ؟ قلنا : ما تعنون بالصحة ؟ فإن أردتم صفة ترجع إلى الجملة لها ولمكانها صح الفعل ، فلا خلاف بيننا وبينكم إلا فى العبارة ، وإن أردتم به التأليف المخصوص فذلك لا يجوز ، لأن التأليف حكم يرجع إلى الأجزاء والأبعاض ، وقد ذكرنا أن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة ، فالمؤثر فيه ينبغى أن يكون راجعاً إلى الجملة .

فإن قيل : إنا نعنى بالصحة اعتدال المزاج ، قلنا : وما تعنون باعتدال المزاج ؟ فإن أردتم به صفة ترجع إلى الجملة فهو الذى نقوله ، وإن أردتم به[3] اعتدال هذه الطبائع الأربع ، التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة على ما يقوله الأطباء ، فذلك فاسد ، لأنها علل متضادة ، والعلل الكثيرة المتضادة لا تجتمع على إيجاد حكم واحد ، فعلى هذا يجب أن تترتب هذه الجملة .

---

(١) ناقصة من ا   (٢) ناقصة من ا

(٣) ناقصة من س

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب[1] .

ما يلزم المكلف
معرفته فى هذ
الباب

والأصل فى ذلك ، أن تعلم أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل ، ويكون قادراً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز ، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات ، ومن كل جنس على ما لا يتناهى ، وأنه لا ينحصر مقدوره لا فى الجنس ولا فى العدد .

الذى يدل عل
أنه تعالى كا
قادراً فيما ل
يزل

وأما الذى يدل على أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل، فهو أنه لو لم يكن قادراً فيما لم يزل ، ثم حصل قادراً بعد أن لم يكن ، لوجب أن يكون قادراً بقدرة محدثة متجددة ، وسنبين فساده إن شاء الله تعالى[2] .

فإن قيل : لم لا يجوز[3] أن يكون الحال فى كونه قادراً كالحال فى كونه مدركاً ، فكما أنه حصل مدركاً بعد أن لم يكن ، ولا يجب أن يكون مدركاً بإدراك محدث ، كذلك فى مسألتنا . قلنا : فرق بين الموضعين ، لأن كونه مدركاً يجب لكونه حياً بشرط متجدد وهو وجود المدرك ، وليس كذلك كونه[4] قادراً ، فإنه غير مشروط بشرط متجدد ، إذ الشرط فيه ليس إلا عدم المقدور ، وذلك مما لا يتجدد .

وأما الذى يدل على أنه تعالى يكون قادراً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق هذه الصفة لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس ، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .

---

(١) يلاحظ أن القاضى حين يعرض لما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب ، يحاول بقدر الإمكان أن يتجنب الخلافيات ، ولذلك فإنه لم يفصل فى معنى كونه قادراً وهل ذلك لكونه قادراً لذاته أم بقدرة إلى غير ذلك من أمور الخلاف ، وذلك لأنه يميز بين الحد الذى يستوى فيه المكلفون، وبين ما يتناوله أصحاب الجدل والكلام .

(٢) ناقصة من ا   (٣) ما أنكرتم فى س

(٤) فى كونه فى س

وأما الذى يدل على أنه عز وجل قادر على سائر أجناس المقدورات ، فهو أن أجناس المقدورات لا تخلو ؛ إما أن تدخل تحت مقدورنا ، أو لا تدخل تحت مقدورنا . فإن لم تدخل تحت مقدورنا وجب أن يختص القديم تعالى بها(١) وإلا خرجت عن كونها مقدورة ، وإن دخلت تحت مقدورنا فالله تعالى بأن يكون قادراً عليها أولى ، لأن حاله فى القدرة على الأجناس إن لم يزد على حالنا لم ينقص عنه .

وبعد ، فإن الذى يحصر المقدورات فى الجنس والعدد إنما هو القدرة ، والله تعالى يستحق هذه الصفة لذاته ، فيجب أن لا تنحصر مقدوراته ، فعلى هذا يجب أن تعلم هذا الفصل .

الله عالم — فصل والغرض به الكلام فى أن الله تعالى عالم .

صحة الفعل المحكم — وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً . فإن قيل : وما المحكم من الأفعال؟ قلنا : كل فعل(٢) واقع من فاعل(٢) على وجه لا يتأتى من سائر القادرين ، وفى الأكثر إنما يظهر ذلك فى التأليف ، بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما ، أنه تعالى(٣) قد صح منه الفعل المحكم .

والثانى ، أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً .

(١) ناقصة من ا
(٢) ناقصة من س
(٢) وقع فى س

أما الذى يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم ، فهو خاقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب ، وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض ، وتسخيره الرياح ، وتقديره الشتاء والصيف ، وكل ذلك أظهر وأبلغ فى الأحكام من الكتابة المحكمة(١) الحسنة والبيان العظيم .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحكام هذه الأفعال صحيحة(٢) من جهة بعض القادرين بالقدرة ، إذ الأصل فى ذلك التأليف مقدور لنا ؟ قلنا : نفرض الكلام فى أول حى خلقه الله تعالى فيسقط الاعتراض . على أنا نعلم الآن من جهة السمع ، أن هذه الأفعال المحكمة من جهة الله تعالى ومن قبله ، لا يشاركه فيها غيره .

وأما الذى يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً ، فهو(٣) أنا وجدنا فى الشاهد قادرين : أحدهما ، قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب ، والآخر تعذر عليه كالأمى . فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهى(٤) كونه عالماً ، لأن الذى يشتبه الحال فيه ليس إلا كونه ظاناً ومعتقداً ، وذلك مما لا تأثير له فى إحكام الفعل . ألا ترى أن أحدنا فى أول مايمارس الكتابة ويتعلمها قد يظنها ويعتقدها ثم لا يتأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصوص ، فصح بهذا أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً فى الشاهد ، وإذا ثبت ذلك فى الشاهد ثبت فى الغائب ، لأن طرق الأدلة لا تختلف غائباً وشاهداً . ويمكن أن نسأل عن هذه المفارقة وأنها لم علت أولا ، ثم لم وجب تعليلها بأمر يرجع إلى الجملة ؟ والكلام عليه ماذكرناه فى كونه قادراً ، فلا وجه لإعادته(٥) .

(١) ناقصة من ا
(٢) صحيح فى س
(٣) هو فى ا
(٤) وهو فى ا
(٥) للاعادة فى س

سؤال حول اختلاف الغائب عن الشاهد

فإن قيل : ما أنكرتم أن صحة الفعل المحكم فى الشاهد إنما دل على كون فاعله عالمًا لمطابقة المواضعة والعادة السابقة ، وهذا غير ثابت فى حق الله تعالى لأن أفعاله تجرى مجرى الابتداء ، إذ لا مواضعة بيننا وبينه ولاعادة ؟ قلنا : هذا لايصح ، لأنا قد ذكرنا أن صحة الفعل المحكم إنما يدل على كون فاعله عالمًا من حيث صح على[1] أحدهما وتعذر على الآخر حتى لوصح الفعل الحكم من جميع القادرين لم يدل على كونهم عالمين . ألا ترى أن[2] الكتابة الكثيرة كالكتابة اليسيرة [2] فى باب الإحكام . ثم إنه لم يدل على كون فاعلها عالمـاً ، لما لم يتعذر على سائر القادرين ودات الكتابة الكثيرة على ذلك ، لما صحت من أحدهم وتعذرت على الباحثين ، على أن مشايخنا بينوا أن فى افعال القديم تعالى مايجرى الحال فيه على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، فأشبه الكتابة المحكمة . ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لايخلق هذه الحيوانات إلا من أجناسها ، حتى لايخلق الجماد إلا من الجماد ، والبقر إلا من البقر ، والغنم إلا من الغنم ، وكذلك هذه الثمار[3] لا تخلق إلا من أشجار مخصوصة بحيث لايختلف الحال فيها ، وكذلك فلا تخلق هذه الشهوات الخصوصة إلا فى الحيوانات المخصوصة ، وصار الحال فى ذلك كالحال فى المؤذن ، إذا أذن فى أوقات مخصوصة ، لصلوات مخصوصة ، فكما أنه يدل على كونه عالمـاً بأوقات الصلاة ، كذلك فى مسألتنا

فإن قيل : لوكان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما ، لوجب فيما ليس بمحكم من الأفعال أن يدل على كونه ليس بعالم ، ومعلوم أن فى أفعال القديم مالا يظهر فيه الإحكام والاتساق ككثير من الصور القبيحة الناقصة ؟ قلنا : إن ماليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم ، كما قد[4] يوجد ممن ليس بعالم ،

---

(١) من فى ص
(٢) الكتابة اليسيرة كالكتابة الكثيرة .
(٣) فلا فى ص
(٤) ناقصة من ص

فلا يصح ما ذكرتموه ، وليس يجب إذا وجد فى أفعال القديم مالا[1] يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم ، وإنما يدل على كونه قادراً فقط .

الغرض من خلق الصور القبيحة

فإن قيل : إذا كان الله تعالى[2] قادراً على أن يخلق هذه الصور فى غاية الحسن والتمام ، فما الوجه فى خلقها ناقصة قبيحة ؟ قلنا : الغرض حكمى .

فإن قيل : وما ذلك الغرض ؟ قلنا : ليكون لطفاً لنا فى أداء الواجبات . يبين ذلك ويوضحه ، إن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلفنا الشكر عليها ، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها . فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم ، إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته ، وإتمام خلقه .

فإن قيل : فهل يوجد فى الأفعال ما يدل على أن فاعله جاهل ؟ قلنا : لا ، لأن أقصى ما يقال فى هذا الفعل ، المخرمش[3] ، فذلك كما يقع من الجاهل قد يقع أيضا من العالم .

فإن قيل : فهل يوجد من الأفعال ما يدل على أن صاحبه ليس بعالم ؟ قلنا نعم ، فإنا إذا علمنا أن أحدنا قد خلص داعيه إلى إيجاد الفعل محكماً متسقاً ، وكانت الموانع مرتفعة زائلة ثم لا يقع ، دل على أنه غير عالم به ، إذ لو علم به لأوقعه كما يريد .

---

(١) ليس فى ص
(٢) ناقصة من أ
(٣) من خرمش ، وهو الافساد والتشويش . اللسان . مادة خرمش ٨ : ١٨٣ .

ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب .

وجملة القول فى ذلك ، أنه يلزمه أن يعلم أنه تعالى كان عالما فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة[١] بجهل أو سهو[١]، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه[٢] الذى[٣] يصح أن تعلم عليها .

أما الذى يدل على أنه تعالى كان عالما فيما لم يزل ، فهو أنه لو لم يكن عالماً فيما لم يزل وحصل عالماً بعد[٤] إذ لم يكن، لوجب[٥] أن يكون عالماً بعلم متجدد محدث ، وذلك فاسد لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى .

وأما الذى يدل على أنه جل وعز يكون عالماً فيما لا يزال، هو أنه لا يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال .

وأما الذى يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه[٥] الذى[٦] يصح أن تعلم عليها،فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين،فيجب فى القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها ، وإذا صح وجب ، لأن صفة الذات متى صحت وجبت . فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل .

أنه حى

فصل ، والغرض به الكلام فى أنه تعالى حى .

---

(١) بحال من الأحوال لجهل أو سهو ، فى س

(٢) الوجوه فى س — (٣) التى فى س

(٤) لئن لم يكن عالماً لكان يجب . — (٥) الوجوه فى س

(٦) التى فى س

الدلالة : القادر لا يكون إلا حياً

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو[١] ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا حيا . وبأى واحدة من الصفتين استدللت جاز ، إلا أنا جمعنا بينهما اقتداء بالشيوخ وتبركا بكلامهم .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما ، أن الله تعالى عالم قادر .

والثانى أن العالم القادر لايكون إلا حياً .

أما الأول : فقد تقدم .

وأما الثانى ، فهو أنا نرى فى الشاهد ذاتين : إحدهما[٢] صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا ، والآخر ، [٣] لا يصح[٢] أن يقدر ويعلم كالجماد ، فمن صح من ذلك فارق من لايصح من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهى كونه حياً ، فإذا ثبت هذا فى الشاهد ، ثبت فى الغائب ؛ لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً .

فإن قيل : إنا نعلم هذا الحكم فى الشاهد اضطراراً[٥] فكيف دللتم عليه ؟ قلنا : إنا نعلم ضرورة التفرقة بين الحى والجماد ، فأما أن هذه التفرقة ترجع إلى صفة راجعة إلى الجملة فلا تعلم إلا بدليل ، ولهذا فإن نفاة الأحوال يشاركون فى العلم بهذه التفرقة ، ثم[٦] لا يثبتون الحال على مانقوله .

جهول ... الأحوال

فإن قيل : إن من صح أن يحيا فارق من لا يصح أن يحيا ، كما أن من صح أن يعلم ويقدر فارق من لايصح ذلك فيه ، فلو أوجبتم فى هذه المفارقة أن

---

(١) ناقصة من س — (٢) إحداهما فى ا

(٣) يستحيل فى س — (٤) الأدلة فى س

(٥) بالاضطرار فى س — (٦) إذ فى س

تـكون معللة بصفة ترجع إلى الجملة ، لوجب فى تلك المفارقة أيضاً مثله ، فإن أجبتم إلى ذلك، لزمكم فيمن اختص بتلك الصفة إذا مافارق من لايختص بها ، أن تـكون تلك المفارقة لصفة أخرى راجعة إلى الجملة ، والـكلام فيها كالـكلام فى هذه فيتسلسل إلى مايتناهى ، وهذا محال .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الذى يجب فى مجرد المفارقة أن تـكون معللة بأمر ما ، ثم أن ذلك الأمر ليس الاصفة ترجع إلى الجملة ، فإنما يعرف بنظر مستأنف . وقد نظرنا فى المفارقة بين من صح أن يعلم ويقدر وبين من لايصح ذلك فيه ، فوجدناها معلله بصفة راجعة إلى الجملة ، وليس كذلك المفارقة بين من صح أن يحيا وبين من لايصح ، فإن من الممكن أن ترجع بها إلى الأمور التى تفتقر الحياة فى الوجود إليها ، من التأليف والرطوبة وغيرهما .

الواحد منا حى وجسم فهل يكون الله كذلك ؟

فإن قيل : الواحد منا إذا كان عالمًا قادراً كما يجب أن يكون حياً يجب أن يكون جسماً ، فقولوا مثله فى القديم تعالى . قلنا : هذا الذى ذكرتم[1] إنما وجب فى الواحد منا لعلة ، تلك العلة مفقودة فى القديم تعالى ، وهى[2] أن أحدنا عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان[3] إلى محل مخصوص ، والمحل المخصوص لابد من أن يكون جسماً ، وليس كذلك القديم تعالى ، لأنه تعالى قادر لذاته ، فلا يجب إذا كان عالمًا قادراً أن يكون جسماً ، وإن وجب كونه حياً .

فان قيل : فارضوا منا بمثل هذا الجواب ، فنقول : الواحد منا إذا كان قادراً عالمًا إنما وجب أن يـكون حياً ، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم

(١) ذكرته فى ا (٢) وهو فى س
(٣) محتاجان فى س

والقدرة يحتاجان إلى محل فيه حياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته وقادر لذاته ، فلا يحتاج إلى الحياة ، ولايجب أن يكون حياً .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن العالم القادر إنما وجب أن يكون حيا فى الشاهد[1] لتعاق بين هاتين الصفتين ، لا لما ذكرتموه . ألا ترى أن ما دخل فى جملة الحى دخل فى جملة العالم القادر كاليد الصحيحة ، وما خرج عن جملة الحى خرج عن جملة العالم القادر كاليد المبانة[2] ، ولهذا تقع الـكتابة باليد الصحيحة ولا تصح باليد المبانة .

فإن قيل : إن الـكتابة إنما تقع باليد الصحيحة لاتصالها بجملة الحى ، وهذا غير ثابت فى اليد المبانة ، قلنا : لاتأثير للاتصال ولا للانفصال فى ذلك ، ألاترى أن الشعر والظفر مع اتصالهما بالحى لاتصح بهما الـكتابة والفعل ، فإذاً لاتأثير لـكونه متصلا على ماقالوه .

على أنا نفرض الـكلام فى اليد الشلاء ، فنقول : إنها لما خرجت عن جملة الحى لم تتأت بها الـكتابة ، ولا شىء آخر لخروجها عن جملة الحى[3] . فإذا بأن ذلك إنما هو لعلاقة بين الصفتين ، لا للاتصال وعدم الاتصال .

فإن قيل : فما أنـكرتم أن العالم القادر فى الشاهد إنما يجب كونه حياً ، لأنه عالم بعلم ، قادر بقدره ، والعلم والقدرة معينان يرجع حكمهما إلى الجملة ، والجملة لا تعتبر إلا بالحياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه شىء واحد لا ثانى له فلا يحتاج إلى الحياة ، فلا يجب أن يكون حياً ؟ قلنا : إنما قلنا إن العالم القادر فى

(١) ناقصة من ا
(٢) المبانة من بان بمعنى بعد وانفصل ، يقال بانت المرأة من زوجها أى انفصلت عنه . انظر اللسان مادة بين . (٣) ناقصة من ا

الشاهد إنما وجب كونه حياً لتعلق بين هاتين الصفتين ، لا لما ذكرتموه .

فإن قيل : كونه عالماً قادراً فرع على كونه حياً ، والاستدلال بكونه قادراً عالماً عليه، استدلال بفرع الشيء على أصله ، قلنا : إنما كان يلزم لولم نعلم كونه عالماً قادراً ما لم نعلم كونه حياً، وليس كذلك ، فإن العلم لا يجب مطابقته للمعلوم فى الترتيب، بل ربما يطابقه كما فى كونه حياً مع كونه مدركا ، وربما لا يطابقه كما فى كونه قادراً مع صحة الفعل ، وكما فى كونه[1] حياً مع كونه عالماً قادراً[1]. يبين ذلك ويوضحه ، أن القديم تعالى وكونه قادراً أصل لحدوث العالم ، وحدوث العالم فرع على الله وعلى كونه قادراً ، ثم إنا نستدل بحدوث العالم على الله تعالى ، لا ذلك إلا أنه لا يجب فى العلم أن يكون مطابقاً المعلوم فى الترتيب .

فإن قيل : إن الواحد منا إذا كان حياً كما صح أن يكون عالماً قادراً ، يصح أن يكون مشتهياً ونافراً ، فجوزوا مثل ذلك فى الغائب وإلا فما الفرق ؟ قلنا : الفرق أن كونه حياً إنما يصحح كونه مشتهياً ونافراً بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه ، والزيادة والنقصان لا يجوزان[2] على الله تعالى ، فلا يجب إذا كان حياً صحة أن يكون مشتهياً ونافراً . وليس كذلك فى كونه قادراً وعالماً ، لأن كونه حياً إنما[3] نصححهما لا بشرط ، ففارق أحدهما الآخر ، وجرى ما ذكرته مجرى أن يقال : إذا كان الله تعالى حياً لزمه صحة أن يكون جاهلا ، لأن كونه حياً كما يصحح كونه عالماً يصحح كونه جاهلا ، فكما أنا نقول إن كونه حياً إنما يصحح كونه جاهلا بشرط أن لا يجب كونه عالماً ، فهذا الشرط مفقود فى حق القديم تعالى ، كذلك فى مسألتنا .

---

(١) حياً عالماً قادراً (٢) تجوز فى ا
(٣) ناقصة من س

فإن قيل : هذا كله ينبنى على أن كونه حياً صفة زائدة على كونه قادراً ، والمخالف لا يساعدكم عليه ، فبينوا ذلك وإلا كنتم مستدلين بالشيء على نفسه ، قيل له : إن الذى يعرف به اختلاف الصفتين لا يعدو أحد أمور ثلاثة ؛ إما الإدراك على مثل ما نقوله فى السواد والبياض أنهما مختلفين لأن الإدراك يقتضى اختلافهما ، وإما الوجدان من النفس على مثل ما نقوله فى كوننا مريدين وكارهين فإنا إنما نعرف اختلافهما بالوجدان من النفس ، وإما اختلاف الحكمين على مثل ما نقوله فى كونه قادراً وعالماً فإنه لما كان من حكم كونه قادراً صحة الفعل ومن حكم كونه عالماً صحة الفعل على وجه الإحكام والاتساق وهما مختلفان علمنا باختلافهما اختلاف الصفتين . إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن حكم كونه قادراً صحة الفعل ، وحكم كونه حياً صحة الإدراك ، وهما مختلفان ، وجب فى الصفتين أيضاً أن تكونا مختلفتين ، ولا يمكن معرفة اختلافهما إلا بهذه الطريقة ، إذ الإدراك لا يتناولهما ولا هما يوجدان من النفس .

فإن قيل : إن هذين الحكمين على اختلافهما يرجعان إلى صفة واحدة وهى كونه قادراً ويستندان إليها ، كما أن صحة إدراك الجوهر بحاستين واحتمال الأعراض ومنعه مثله أن يحصل بحيث هو مستند إلى صفة واحدة وهى التحيز ، وإن كانت الأحكام مختلفة .

قلنا : هذا غير صحيح وذلك لأن أحد الحكمين ينبىء عن صفة مختلفة فى الذوات وهى صحة الفعل ، والحكم الآخر ينبىء عن صفه متماثلة فيها وهى صحة الإدراك ، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة . لوجب فى الصفة وهى واحدة أن تكون مختلفة متماثلة فى الذوات ، وهذا لا يجوز .

يبين ماذكرناه ويوضحه ، أن ما صح فعله من زيد لا يصح إلا منه ، وليس كذلك ما يدركه زيد ، فإنه ما من مدرك إلا ويصح أن يدركه ، فكيف يصح فى هذين الحكمين أن يكونا راجعين إلى صفة واحدة .

وبعد ، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة ، لوجب فى كل من صح فيه الإدراك أن يصح منه الفعل والمعلوم خلافه ، [١]فإن[١] المريض المدنف مع أن إدراكه أقوى من إدراك الصحيح السليم ، [٢] قدلا [٢] يتأتى الفعل منه على الحد الذى يتأتى من الصحيح . وبعد فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة ، لوجب فى كل عضو يصح به الإدراك أن يصح به الفعل ابتداء فيجب أن يتأتى الفعل من شحمة الأذن ابتداء ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : لا يصح ذلك لمنع وهو فقد المفصل ، قلنا : إن ما تختص به الشحمة من الرخاوة والغضروف من الصلابة ، يجرى مجرى المفصل ، فكان يجب أن يتأتى بها الفعل لو كان المنع ما ذكرتموه ، وقد عرف خلافه .

ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر الفصل مايلزم المكلف معرفته فى هذا الباب.

وجملة القول فى ذلك ، أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان حياً فيما لم يزل ، ويكون حياً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ؛ لابموت، ولا بما يجرى مجرى ذلك .

ولا تحتاج فى هذا الباب إلا ما احتجت إليه فى باب كونه قادراً ، نحو أن تعلم أنه قادر على جميع[٣] أجناس المقدورات من كل جنس إلى [٤] ما لا يتناهى [٤]،

---

(١) و ، فى س
(٢) فلا فى س
(٣) سائر فى س
(٤) ما لا نهاية له فى س

ولا إلى ما احتجت إليه فى باب كونه عالماً ، نحو أن يعلم كونه عالماً جميع المعلومات على سائر الوجوه التى يصح أن يعلم كونه عليها ، لأن ذلك فرع التعلق وهذه الصفة غير متعلقة .

أما الذى يدل على أنه كان حياً فيما لم يزل ، فهو أنه لو لم يكن حياً وحصل حياً بعد إذ لم يكن لوجب أن يكون حياً بحياة محدثة ، وسنبطل القول فيه إن شاء الله تعالى[١] . وليس لقائل أن يقول أليس أنه[٢] تعالى حصل مدركا بعد أن لم يكن[٣] ، ولم يجب أن يكون مدركا بإدراك محدث ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا . لأنا قد أجبنا عن هذا فى الفصل المتقدم .

وأما الذى يدل على أنه تعالى يكون حياً فيما لايزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فعلى هذا يجب القول فى هذا الفصل .

فصل ، والغرض به الكلام فى كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا للمدركات

معانى السمي
والبصير والسا
والمبصر والمدر

وقبل الشروع فى هذه المسألة لابد أن نبين حقيقة السميع والبصير والسامع والمبصر والمدرك والفرق بينها .

أما السميع البصير ، فهو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا .

وأما السامع والمبصر فهو أن يسمع المسموع ويبصر المبصر فى الحال ،

---

(١) ناقصة من ا
(٢) أن الله ، فى س
(٣) يكن مدركا ، فى س

وكذلك[١] المدرك . ولهذا قلنا إن الله تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل ولم نقل إنه سامع مبصر فيما لم يزل لفقد المسموع والمبصر . وعلى هذا قول شيخنا أبى على أن السامع والمبصر متعد ، والسميع والبصير غير متعد .

إذا ثبت هذا فاعلم أن هذه مسألة خلاف بين الناس .

الخلاف بين البصريين والبغداديين حول الإدراك

فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حياً ، وأما عند مشايخنا البغداديين ، هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها ، وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً . فعند هذا لابد من بيان أن المدرك له بكونه مدركاً صفة ، وأن هذه الصفة إنما يستحقها الواحد منا لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع .

أما الذى يدل على أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، هو أنه حى لا آفة به ، والموانع المعقولة مرتفعة ، فيجب أن يدرك المدركات .

وأما الذى يدل على أن المدرك له بكونه مدركاً صفة ، هو أن أحدنا يفصل بين حاله إذا كان مدركاً وبين حاله إذا لم [٢]يكن مدركاً[٢] ، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه . ولا يمكن أن يرجع بهذه التفرقة إلى كونه عالماً حياً .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن أحدنا لو غمض عينيه فإنه لا يدرك ما بين يديه مع كونه حياً ، فلولا أن كونه مدركاً أمر زائد عليه وإلا لم يجز ذلك . وبعد ، فإن كونه حياً مما لا يتعلق بالغير ، وكونه مدركاً متعلق بالغير ، فكيف يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر ؟ هذا هو الكلام فى أن كونه مدركاً لا يرجع إلى كونه حياً .

---

(١) وكذا ، فى س (٢) يدرك ، فى س

وأما الكلام فى أنه صفة زائدة على كونه عالماً ، فهو أن الذى به يعرف تغاير الصفتين أن تثبت أحداهما مع فقد الأخرى ، وهذا ثابت فى مسألتنا ؛ لأنه قد ثبت العلم مع فقد الإدراك ، وثبت الإدراك مع فقد العلم .

أما ثبوت العلم مع فقد الإدراك ، فهو أن أحدنا يعلم القديم تعالى ولا يدركه ، وكذلك فإنه يعلم الجوهر الواحد وكثيراً من الأعراض ولا يدركها ، وكذلك يعلم المعدومات ولا يدركها .

وأما ثبوت الإدراك مع فقد العلم ، فهو أن النائم قد يدرك قرص البق والبراغيث حتى يتأذى به ، وقد[١] يكون شيئاً لا يثبته ولا يعلمه ، وكذلك فإنه يدرك الحديث الذى بحضرته ولا يعلمه ، وكذلك فإنه يرى الشىء من بعيد فيظنه أسود فإذا هو أخضر .

يبين هذه الجملة ، أن أحدنا لو أخبره نبى صادق أن الله تعالى أحدث جسماً فإنه يعلم لا محالة ، ثم إذا إدركه وجد مزية وحالا لم يكن يجدهما فى الحالة الأولى ، وليست تلك المزية إلا ما قلناه .

فإن قيل : ولم[٢] قلتم إن صحة الإدراك هو لكونه حياً ؟ قيل له : لأن مادخل فى جملة الحى صح الإدراك به كاليد الصحيحة ، وماخرج عن كونه حياً خرج عن صحة الإدراك به كاليد المبانة .

فإن قيل : إنما لم يصح الإدراك باليد المبانة[٣] لأنها منفصلة عنه ؛ قلنا ، إنا قد ذكرنا أنه مما لا تأثير للاتصال والانفصال فى ذلك . على أنا نفرض الكلام

---

(١) و ، فى س (٢) فلم ، فى س
(٣) المقطوعة فى س

في اليد الشلاء ، فإنها متصلة مع أن الإدراك بها لا يصح ، وكذلك بالشعر والظفر مع اتصالهما بالحي ولم يصح بهما الإدراك لما خرجا عن جملة الحي ، فصح وتقرر ما أردناه .

فإن قيل : قد بينتم أن صحة الإدراك إنما هو لكونه حياً ، فبينوا (١) أن المقتضى لذلك إنما هو كونه حياً بشرط(١) وجود المدرك ، حتى إذا ثبتت هذه الصفة في القديم تعالى ، وجب القضاء بكونه مدركاً للمدركات .

قيل له : الذي يدل على ذلك ، أن أحدنا متى كان حياً والحالة صحيحة والموانع مرتفعة والمدرك موجود فلابد من أن يدركه لا محالة ، ولن يكون هكذا إلا ولهذه الأمور تأثيراً لأن الحكم يدور عليها (٢) نفياً وإثباتاً(٢) ، فلا يخلو؛ إما أن يكون الكل شرطاً والمؤثر غيرها ، أو الكل مقتضى ، أو بعضها شرط والباقي مقتضى .

لا جائز أن يقال : إن الكل شرط والمؤثر غيرها ، وإلا لزم في الواحد منا مع صحة الحالة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يدركه لعدم ذلك المؤثر والمعلوم خلافه . وبهذه الطريقة أبطلنا القول بأن الإدراك معنى .

ولا أن يقال : إن الكل مقتضى ، لأن الأمور الكثيرة المختلفة لا يجوز إجتماعها على اقتضاء حكم وإيجابه ، فلم يبق إلا أن يقال : إن البعض شرط والباقي مقتض .

ولا يجوز أن يقال : إن صحة الحاسة هو المؤثر ، لأنه ليس المرجع بها إلا إلى

(١) أنه مقتضى كونه حياً شرط ، في س
(٢) ناقصة من أ

تأليف مخصوص ، والتأليف لا حظ له في إيجاب كون الحي مدركاً لأن هذه الصفة ترجع إلى الجملة ، وحكم التأليف مقصور على محله .

ولا أن يقال : إن المؤثر هو ارتفاع الموانع ، لأنه راجع إلى النفي وكونه مدركاً أمر ثابت ، والأحكام الثابتة لا تعلل بما يرجع إلى النفي .

ولا يجوز أن يقال أيضاً : إن المؤثر هو وجود المدرك ، لأنه لو كان كذلك(١) لجاز أن يدرك الحي منا المدرك وإن غمض عينيه ، والمعلوم خلافه .

ومتى قيل إن فتح الجفن شرط ، قلنا : إن العلة لا يجوز أن تقف في باب الإيجاب على شرط منفصل عنها ، وأيضاً فإن أحدنا قد يدرك السواد الحال في محل منفصل عنه ، ولو كان علة في كونه مدركاً لم يجز ذلك ، لأن من حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص ، وهذا السواد مما لا اختصاص له به ولا تعلق . وأيضاً فلو كان وجود المدرك علة في كون الحي مدركاً ، لوجب إذا أدرك السواد في محل والبياض في محل آخر ، أن يحصل على صفتين ضدين وذلك مستحيل .

فإن قال(٢) : إنما لم يجب ذلك لتغاير محالها ، قلنا : الصفتان إذا تضادتا على الجملة فلا فرق فيما يوجبهما بين أن يكون في محل واحد وبين أن يكون في محال متغيرة ، ألا ترى أن العلم والجهل لما تضادا على الجملة لم تقترن الحال بين أن يكون محلهما واحداً وبين أن يكون محلهما متغايراً ، لذلك فالإرادة والكراهة لما كان تضادهما على الجملة ، لم يفترق الحال فيه بين أن يكون محلهما واحداً وبين أن يكون متغايراً ، حتى أنه كما أنه لا يجوز أن يريد الشيء

(١) ذلك ، في س
(٢) قيل ، في س

ويكرهه بإرادة وكراهة موجودتين فى جزء من قلبه ، كذلك لايجوز أن يكون مريداً وكارهاً لذلك الشىء الواحد بإرادة فى جزء من قلبه وكراهة فى جزء آخر(١) من قلبه ، كذلك فى مسألتنا . فهذه جملة ما يحصل فى ذلك .

شبه حول الإدراك وكونه صفة لله

واعلم ، أن المخالف أورد شبهاً فى هذا الباب .

من جملتها ، أن القديم لو حصل مدركا بعد أن لم يكن مدركا لوجب أن يكون مدركا بإدراك ، كما أن الجسم لما تحرك بعد أن لم يكن متحركا وجب أن يكون متحركا بحركة ، وذلك محال .

والجواب عنها ، أن الفرق بين الموضعين هو أن الجسم حصل متحركا مع الجواز ، وليس كذلك المدرك فإنه لم يحصل مدركا مع الجواز ، بل حصل على هذه الصفة مع وجوب أن يحصل عليها ، ففارق أحدهما الآخر .

ومنها ، هو أن قالوا : لو حصل القديم تعالى مدركا لوجب أن يكون قد تغير ، والتغير لا يجوز على القديم تعالى ، فليس إلا أنه غير مدرك .

والجواب ، ما تعنون بالتغير ؟ أتريدون به(٢) أنه حصل على صفة بعد إذ لم يكن عليها ، أو تريدون أنه صار غير ما كان(٣) ، على ما تقوله العرب فى المحل إذا وجد فيه بياض بعد أن كان أسود أنه تغير على معنى أنه صار غير ما كان ؟

فإن أردتم به الأول ، فذلك كلام لافائدة فيه ، وينزل منزلة قول القائل لو حصل القديم تعالى مدركا بعد أن لم يكن ، لحصل مدركا بعد أن لم يكن ، وذلك فاسد.

---

(١) ناقصة من ا
(٢) ناقصة من ص
(٣) كما ، فى ص

وإن أردتم به الثانى ، فمن أين أنه تعالى إذا حصل على صفة لم يكن عليها وجب أن يكون قد تغير وصار غير ما كان .

ثم يقال لهم ولم لا يجوز عليه هذا النوع من التغير ؟ فإن قالوا : لأن ذلك من سمات الحوادث ، قلنا : لانسلم ذلك فبينوه ، وإذا راموا بيانه لم يجدوا إليه سبيلا .

ومنها ، هو أنه تعالى لو كان مدركاً لوجب احتياجه إلى الحاسة ، وأن تختلف حواسه بحسب اختلاف المحسوسات ، حتى إن كان المدرك صوتاً احتاج إلى حاسة السمع ، وإن كان المدرك طعماً احتاج إلى حاسة الذوق ، وكذلك الكلام فى البواقى كما فى الواحد منا ، والمعلوم خلافه ، فيجب أن لايكون مدركاً.

والجواب، أن أحدنا إنما يحتاج فى إدراك هذه المدركات إلى الحواس لأنه حى بحياة ، والحياة لا يصيح الادراك بها إلا بعد إستعمال محلها فى الادراك ضرباً من الإستعمال ، والقديم تعالى حى لذاته ، ففارق أحدهما الآخر .

ومنها ، هو أنهم(١) قالوا : لو كان الله تعالى مدركاً لوجب أن يسمى ذائقاً وشاماً ولامساً ، والمعلوم خلافه ، فيجب أن لايكون مدركاً .

والجواب : إن الشام ليس باسم للمدرك فقط ، وإنما هو اسم لمن يستجلب(٢) المشموم إلى الخيشوم طلباً لإدراكه ، وكذلك الذائق اسم لمن يجمع بين محل الطعم وبين لهاته(٣) طلباً للادراك به ، وكذلك اللامس فإنه اسم لمن يجمع بين محل حياته وبين الملموس ، والقديم تعالى يدرك هـــذه المدركات لا على هذا الحد ، فليس يجب أن تجرى عليه هذه الأسماء ، فصح ما قلناه .

---

(١) أن ، فى ص
(٢) استجلب ، فى ص
(٣) فى الأصل ، لهواته

ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر هـــذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب .

وجملة القول فى ذلك،[١] أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل ، وسيكون سميعاً بصيراً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، لأن المرجع بذلك ليس إلى إلا إلى كونه حياً لا آفة به ، وهـذا ثابت للقديم تعالى فى كل حال ، ويعلم أنه لم يكن سامعاً مبصراً[٢] فيما لم يزل ، ولا يكون سامعاً مبصراً[٣] فيما لايزال لفقد المسموع والمبصر ، ويعلم أنه مدرك للمدركات الآن ، وهى موجودة .

خلاف بين القاضى وشيخه أبى القاسم

وهـذه مسألة خلاف بيننا وبين شيخنا أبى القاسم بن سهلويه[٤] الملقب بقاتل الاشعرى ، وسبب تلقيبه به أنه ناظر الاشعرى فى مسألة فانقطع وحم ومات .

فعندنا أنه تعالى مدرك للمدركات أجمع ألماً كان أو غيره ، وعنده أن الله تعالى مدرك للمدركات جملة[٥] ماعدا الألم واللذة .

والذى يدل على ماقوله، أن كونه تعالى مدركا لما يدركه ، إنما هو لـكونه حياً لا آفة به ، وهذا حاله مع بعض المدركات كحاله مع سائرها ، فيجب أن يكون مدركا للجميع أولا يكون مدركا لشىء منها . فأما أن يكون مدركا لشىء منها دون شىء فلا .

---

(١) ناقصة من ص (٢) بصيراً فى ا

(٣) بصيراً فى ا

(٤) قال صاحب المنية والأمل : من أهل العراق ، وكان يشار إليه فى جودة البيان وقوة النظر . ص ١١١ والطبقة العاشرة . وذكره القاضى فى طبقاته لوحة ٧٧ .

(٥) ناقصة من ا

وشبهته فى هذا الباب ، شبهتان اثنتان :

إحداهما ، أن الألم[١] إنما يدرك[١] بمحل الحياة فى محل الحياة ، وهذا يستحيل على القديم تعالى فيجب أن لايدركه .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إذا أدرك الألم بمحل الحياة فى محل الحياة فلأنه حى بحياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه حى لذاته فلا تجب فيه هذه القضية . وصار الحال فى الألم كالحال فى الحر والبرد ، فكما لايقال إنه تعالى لايدركهما لأنهما يدركان بمحل الحياة فى غير محل الحياة وهذا يستحيل فى القديم تعالى لما كانت هذه القضية إنما وجبت فى الواحد منا لأنه حى بحياة ، وليس كذلك القديم ، كذلك فى مسألتنا .

والثانية ، هو أنه تعالى لوكان مدركا للألم واللذة لوجب أن يسمى ألما وملتذاً ، والمعلوم خلافه .

والجواب عنه ، أن الواحد منا إنما يسمى ألما وملتذاً لأنه يدرك الألم مع النفرة واللذة مع الشهوة ، والشهوة والنفرة مستحيلتان[٢] على الله تعالى ، ففارق أحدهما الآخر .

فصل ، والغرض به الـكلام فى كونه تعالى موجودا

حقيقة المو[جود] والمعدوم

وقبل أن ندل عليه لابد من أن نذكر حقيقة الموجود والمعدوم .

أما الموجود ، فعلى ماذكره شيخنا أبو عبد الله البصرى[٣] وشيوخنا البغداديون أنه الـكائن الثابت ، وهذا لايصح ، لأن قولنا موجود أظهر

---

(١) يدرك فى ص (٢) مستحيلان فى ا

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن على البصرى المتوفى سنة ٣٦٧ أو ٣٦٩هـ ، أحد شيوخ مدرسة البصرة ، وشيخ القاضى عبد الجبار ، ومن كبار رجال الاعتزال ويعتبر عندهم من أفراد السلسلة التى يزعمون أنها تصل فكرة الاعتزال بالرسول صلى الله عليه وسلم ، انظر المنية والأمل ص ١٠٥ والبداية والنهاية لابن كثير ١١ : ٧٢٩ .

منه ، ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود . وبعد ، فإن الكائن إنما هو الثابت ، والثابت إنما هو الكائن ، فيكون فى الحد إذاً[١] تكرار مستغنى عنه . وبعد، فإن الكائن إنما يستعمل فى الجوهر الذى حصل فى حيز فكيف يصح تحديد الموجودبه .

وذكر قاضى القضاة فى حد الموجود، أنه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام .

وهذا وأن كان كذلك إلا أن إيراده على طريقة التحديد لا يصح ، لأنه أشكل من قولنا موجود ، ومن حق الحد أن يكون أظهر منه ، فالأولى أن لا يحد الموجود بحد ، لأن كل مايذكر فى حده فقولنا موجود أكشف منه وأوضح .

فلوسئلنا عن حقيقة الموجود ، فالواجب أن نشير إلى هذه الموجودات .

وأما المعدومات ، فعلى ما قاله شيخنا أبو عبد الله البصرى : أنه المنتفى الذى ليس بكائن لا ثابت .

وهذا لا يصح ، لأن المنتفى إنما يستعمل[٢] فى المعدوم الذى وجد مرة ثم عدم أخرى ، فيخرج[٣] عن الحد كثير[٤] من المعدومات ، ومن حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً لا يخرج منه ماهو منه ، ولا يدخل فيه ماليس منه . وبعد فان قول المنتفى ، هو قوله ليس بكائن ولا ثابت ، فيكون تكراراً لا فائدة فيه ، فالأولى : أن يحد المعدوم بأنه المعلوم الذى ليس بموجود[٥] ، ولا يلزمنا على هذا

(١) ناقصة من ا (٢) يصح ، فى ص (٣) فتخرج فى ا (٤) كثيراً فى ا

(٥) إلا أن الأشاعرة كما ذكرنا سابقاً يقولون أن المعدوم ليس بشىء . يقول القاضى أبو بكر الباقلانى : من المعلوم معدوم لم يوجد قط ولا يصح أن يوجد وهو المحال الممتنع الذى ليس بشىء وهو القول المتناقض ، فهو ما لم يوجد قط ولا يصح أن يوجد أبداً ؛ ومنه معدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً ، وهو مما يصح ويمكن أن يوجد ، نحو ما علم الله أنه لا يكون من مقدوراته ؛ ومنه معلوم معدوم فى وقتنا هذا وسيوجد فيما بعد نحو الحشر والنشر ؛ ومعلوم آخر هو معدوم فى وقتنا هذا ؛ ومنه كان موجوداً قبل ؛ ومعلوم آخر معدوم يمكن عندنا أن يكون ويمكن أن لا يكون . التمهيد ص ١٦ .

أن يكون ثانى القديم عز وجل والفناء معدومين لأنهما ليس بمعلومين .

إذا ثبت هذا فاعلم أنا لا نحتاج إلى إقامة الدليل له على وجود هذه الموجودات ، لأنا نشاهدها ونعلم وجودها بالاضطرار ، وليس كذلك القديم تعالى فإنا لا نشاهده عزوجل ، فاحتجنا إلى إقامة الدليل عليه .

وتحرير الدلالة على ذلك ، أنه عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا موجوداً .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما ، أنه تعالى عالم قادر وقد تقدمه ؛ والثانى ، أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً فلا يمكن رده إلى الشاهد ، لأنا لو[١] قلنا : إن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً لابد من أن يكون موجوداً فكذلك القديم تعالى ، كان لقائل أن يقول : إن الواحد منا إنما يجب أن يكون موجوداً لأنه عالم بعالم ، وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مبنى مبنية مخصوصة ، والمحل المبنى على هذا الوجه لابد من أن يكون موجوداً ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته ، وقادر لذاته ، فلا يجب وجوده وإن كان عالم قادراً .

فالأولى أن نسلك طريقة على غير هذه الطريقة فنقول : إن القادر له تعلق بالمقدور ، والعالم له تعلق بالمعلوم ، والعدم يحيل التعلق ، فلو كان القديم تعالى معدوماً لم يصح كونه قادراً ولا عالماً ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : وما المراد بقولكم إن القادر له تعلق بالمقدور ، والعالم له تعلق

(١) لذا فى ا

بالمعلوم؟ قلنا : المراد بذلك ، أن القادر يصح منه إيجاد ماقدر عليه إن لم يكن منع ، والعالم يصح منه إيجاد ماقدر عليه على وجه الإحكام والاتساق إذا لم يكن هناك ثمة منع .

فإن قيل : ولم قلتم : إن العدم يحيل التعلق ؟ قلنا : لأنا قد علمنا أن الإرادة إذا وجدت تعلقت ، وإذا عدمت زال تعلقها . وإنما زال تعلقها لعدمها ، فكل ماشاركها فى العدم وجب أن يشاركها فى زوال التعلق .

فإن قيل : ولم قلتم إن الإرادة متى عدمت زال تعلقها ، ثم لم قلتم إن زوال تعلقها لعدمها ؟ قلنا : أما الذى يدل على أن الإرادة متى عدمت زال تعلقها ، هو أنه لو لم يزل لكان لايخلو ؛ إما أن تكون متعلقة بنفس ما كانت متعلقة به ، أو متعلقة بغير ما كانت متعلقة به . لايجوز أن تكون متعلقة به ، لأنه ما من مراد إلا ويجوز أن ينقضى ويمضى ، والإرادة مما لايجوز تعلقها بالماضى والمنقضى ، ولا يجوز أن تكون متعلقة بغير ما كانت متعلقه به لأن فى ذلك انقلابها عما هى عليه فى ذاتها واتصافها بصفة تخالفها وهذا لا يجوز .

وأما الذى يدل على أن زوال تعلقها لعدمها ، فهو أنه[1] لايخلو ؛ إما أن يكون زوال تعلقها لعدمها على مانقوله ، أو لتقضى مرادها ، أو لخروجها من أن توجب الصفة للمريد ، أو لخروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات ، أو لأن الوجود شرط فيه . لا يجوز أن يكون لتقضى مرادها لأن الإرادة قد تخرج عن التعلق وإن لم ينقض مرادها ، ألا ترى أن أحدنا إذا أراد قدوم زيد قد يبدو له ولما قدم زيد بعد ، ولالخروجها من أن توجب الصفة للمريد لوجهين ؛ أحدهما،

(١) ناقصة من ص

أن خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لعدمها ، فقد عاد الأمر إلى ماقلناه ولكن بواسطة ، والثانى : أنه ليس بأن يقال إنما زال تعلقها لخروجها من أن توجب الصفة للمريد ، أولى من أن يقال خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لزوال تعلقها ، فلا تتميز العلة من المعلل به . ولا يجوز أن يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات ، لأنه لولا العدم لما خرجت الإرادة عن هذه الصفة ، فقد عاد الأمر إلى زوال تعلقها لعدمها ولكن بواسطة. وبهذه الطريقة يبطل القسم الآخر وهو أن يكون زوال تعلقها لعدمها ، لأن الوجود شرط فيه ، لأنه لو لم يكن العدم محيلا للتعلق لم يكن الوجود موجباً للتعلق فلم يبق إلا أن يكون زوال تعلقها لعدمها على مانقوله .

فإن قيل : إن زوال التعلق نفى ، والعدم نفى ، وتعليل النفى بالنفى محال . ألا ترى أنه لايقال إن الجسم إنما لم يكن متحركا لفقد الحركة .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن تعليل النفى بالنفى لايجوز إذا كانت العلة موجبة ، فأما إذا كانت العلة[1] كاشفة فإنه يجوز . وعلى هذا يقال إنما لم يصح منه الفعل لأنه ليس بقادر .

فإن قيل : لو كان العدم محيلا للتعلق لوجب أن يكون الوجود موجباً للتعلق ، وهذا يقتضى فى الموجودات كلها أن تكون متعلقة ، ومعلوم خلافه ، فإن السواد والحلاوة والطعم مما لا تعلق لها .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنه ليس يجب فى أمر من الأمور إذا أحال حكماً من الأحكام ، أن يكون نقيض ذلك الأمر يوجب ذلك الحكم . ألاترى

(١) ناقصة من أ

أن عدم المحيل يحيل حلول السواد فيـــه ، وليس يجب فى وجوده أن يوجب حلول السواد فيه .

فإن قيل : إن هذه القضية إنما وجبت فى الإرادة لأنها علة والقديم تعالى ليس بعلة ، قلنا : مخالفة القديم تعالى للإرادة ليس بأكثر من مخالفة هذه المتعلقات بعضها لبعض ، وهذه المتعلقات مع اختلافها واختلاف أنواعها وأجناسها متفقة فى أنها متى وجدت تعلقت ، ومتى عدمت زال تعلقها فيجب مثله فى القديم تعالى .

وقد استدل قاضى القضاة على المسألة بأن قال : قد ثبت أنه تعالى قادر ، والقادر لايصح منه الفعل إلا إذا كان موجوداً ، كما أن القدرة لايصح الفعل بها إلا وهى موجودة ، وهذا إن لم يبن على ماذكرناه ، لم يصح الاعتماد عليه .

ما يلزم المكلف معرفته

ثم أنه رحمه أورد فى آخر هـذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب .

وجملة القول فى ذلك هو أن تعلم أنه تعالى(١) كان موجوداً فيما لم يزل ، ويكون موجوداً فيما لايزال ، ولايجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . ولا تحتاج فى هذا الباب إلى مثل ما احتجت إليه فى باب كونه قادراً وعالماً ، لأن ذلك من فرع التعلق ، وصار الحال (٢) فى هذا(٣) ، كالحال فى كونه تعالى حيا .

أما الذى يدل على أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل ، فهو أنه تعالى(٤) لو لم يكن موجوداً فيما لم يزل وحصل كذلك بعد إذ لم يكن، لاحتاج إلى موجد يوجده ، وذلك محال .

(١) ناقصة من ا
(٢) موجود ، فى س
(٣) فيه ، فى س
(٤) ناقصة من ا

وأما الذى يدل على أنه تعالى (١) يكون موجوداً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل .

فصل ، والغرض به الكلام فى كونه تعالى(٢) قديما .

وقبل الدلالة على ذلك ، فاعلم :

أن القديم فى أصل اللغة هو ما تقادم وجوده ، ولهذا يقال بناء قديم ، ورسم قديم ، وعلى هذا قوله تعالى « **حتى عاد كالعرجون القديم** »(٣) .

وأما فى اصطلاح المتكلمين ، فهو مالا أول لوجوده ، والله تعالى هو الموجود الذى لا أول لوجوده ، ولذلك وصفناه بالقديم .

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه تعالى لو لم يكن قديما لكان محدثاً ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة . فلو كان القديم تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث ، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً كان الكلام فى محدثه كالكلام فيه ، فإما أن ينتهى إلى صانع قديم على مانقوله ، أو يتسلسل إلى مالانهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثى المحدثين ، وذلك يوجب أن لا (٤) يصح وجود(٤) شىء من هذه الحوادث ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل ومن أين ذلك ؟ قلنا : لأن ما وقف وجوده على وجود ما لاانقطاع له ولا تناهى لم يصح وجوده ، ويقتضى ما ذكرناه من استحالة حدوث شىء من هذه الحوادث . ألا ترى أن أحدنا لو قال لا آكل هذه التفاحه (٥) ما لم (٥)

(١) ناقصة من ا
(٢) ناقصة من ا
(٣) يس ٣٩
(٤) يوجد فى س
(٥) حتى فى س

آ كل تفاحات لا تتناهى ، لم يصح أ كله لهذه التفاحة قط ، لما وقف ذلك على وجود ما لا يتناهى . كذلك لو قال إنى لا أدخل هذه الدار حتى أدخل دوراً لا تتناهى ، فإنه لا يدخلها البتة لما ذكرناه ، فما وجدت هذه الحوادث صح أنها مستترة إلى صانع قديم تنتهى إليه الحوادث على ما نقوله .

وقد قيل : إنه لو لم يكن صانع العالم قديماً لكان محدثاً ، لأن الموجود إما قديم وإما محدث ، ولو كان محدثاً لم يصح منه فعل الجسم ، لأن المحدث لو قدر لم يقدر إلا بقدرة ، والقدرة لا يصح بها فعل الجسم ، فيجب أن يكون قديماً .

ما يلزم معرفته فى هـذا الباب

وأما الذى يلزمك معرفته فى هـذا الباب ، فقد ذكرناه فى باب كونه موجوداً ، لأن المرجع[1] بالقدم ليس إلا إلى استمرار الوجود ، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل .

فصل ، والغرض به الكلام فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

مسألة خلاف بين أبى على وأبى هاشم والعلاف وسليمان بن جرير والكلابيـة والأشعرى

والأصل فى ذلك ، أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة[2] .

فعند شيخنا أبى على أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التى هى كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته .

وعند شيخنا أبى هاشم يستحقها لما هو عليه فى ذاته .

(١) الرجوع ، فى س

(٢) سبق أن ذكرنا ،أن كيفية استحقاقه تعالى للصفات كان مدار خلاف بين المتكلمين. ونشير هنا الى أن الصفات، إما صفات ذات وهى التى يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها كالعلم والقدرة والحياة ، وإما صفات معنى وهى التى يوصف الله بها لمعنى ، وإما صفات أفعال وهى التى يوصف الله بها و بأضدادها . وقد ذكرنا أن المعتزلة أنكرت إثبات صفات أزلية لله بينما أثبت ذلك الأشاعرة . ثم اختلف المعتزلة ، فقال بعضهم: عالم بعلم هو ذاته، وقال بعضهم: هو عالم لذاته، وقال أبو هاشم عالم لما هو عليه فى ذاته . ولن نفصل فى هذا الموضوع لأن القاضى يوفيه حقه من التفصيل والمناقشة . والذى دعا المعتزلة الى هذه التأويلات ما ظنوه من أن إثبات الصفات القديمة لله هو من باب تثنية القديم ، ويؤدى الى التجسيم والتشبيه .

وقال أبو الهذيل[1] : إنه تعالى عالم بعلم هو هو ، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو على ، إلا أنه لم تتلخص له العبارة . ألا ترى أن من يقول : إن الله تعالى عالم بعلم ، لا يقول : إن ذلك العلم هو ذاته تعالى[2] .

فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية ، فإنه تعالى يستحق هذه الصفات[3] لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم .

وعند هشام بن الحكم[4] ، أنه تعالى عالم بعلم محدث .

وعند الكلابية،أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، وأراد بالأزلى القديم ، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع[5] الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك .

ثم نبغ الأشعرى، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لو قاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين .

وتحرير الدلالة[6] على ما نقوله فى ذلك، هوأنه تعالى لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون معلوماً ، أو لا يكون معلوماً . فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته ، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات . وإن كان معلوماً فلا يخلو ؛ إما أن يكون موجوداً أو معدوماً . لا يجوز أن يكون معدوماً . وإن كان موجوداً فلا يخلو ؛ إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً ، والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله .

(١) من كبار رجال الاعتزال ،وأحد شيوخ مدرسة البصرة توفى سنة ٤٣٥ ، وأتباعه يلقبون بالهذيلية ، ويعتبر أول من نظم قواعد الاعتزال ووضع أصوله .

(٢) ناقصة من ا   (٣) ناقصة من ا

(٤) المتوفى سنة ٢٧٩ وكان من غلاة الشيعة .

(٥) القديم ، فى س   (٦) الأدلة ، فى س

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه المعانى صفات ، والصفات لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم .

قلنا : هذه مناقضة ظاهره من وجوه ؛ أحدهما ، أنك قد وصفتها بأنها معان بل سميتها علماً وقدرة وحياة ، والثانى ، بأنك وصفتها بأنها صفات ، والثالث ، بأنك وصفتها [١] بأنها لا[١] توصف ، فقد نقضت كلامك من هذه الوجوه .

فإن قيل : هذه المعانى عندنا كالأصول عندكم ، فكما أن هذه القسمة لا تدخل فى الأحوال عندكم ، فكذلك لا تدخل عندنا فى هذه المعانى .

قلنا : إن هذه المعانى معلومة عندكم فتدخلها قسمة المعلومات ، وليس كذلك الأحوال ،فإنهاعندنا غير معلومة بانفرادها ، وإنما الذات عليها تعلم ،ففارق أحدهما الآخر . والذى يدل على أن الأحوال لا تعلم ، أنها لو علمت لتميزت عن غيرها بأحوال أخر ، والكلام فى الأحوال تلك ، كالكلام فيها ، يتسلسل إلى مالايتناهى من الأحوال ، وذلك محال . على أنكم إن عنيتم بالمعانى ما نريده بالحال فمرحباً بالوفاق .

فإن قالوا : إن هذه المعانى صفات والصفة لا توصف ، إذ لو جاز أن توصف الصفة أدى إلى ما لا يتناهى من الصفات وصفات الصفات .

قلنا : ليس يجب إذا جوزنا أن توصف الصفة ، أن يوجد ما لا يتناهى من الصفات وصفات الصفات ، إذ ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب . وصار الحال فيه كالحال فى الحيز إذا قلنا إنه يجوز الاخبار عنه ، فكما لا يلزمنا

---

(١) بألا ، فى س

ما ذكرتموه فيه[١] ، كذلك ههنا . وهذا لأن الجواز مخالف للوجوب ، فلا يجوز إجراء أحدهما مجرى الآخر .

فإن قيل : أبطلوا هذه الأقسام ليتم لكم ما ذكرتموه .

الدليل على أ[نه] لا يكون عا[لماً] بعلم معدوم

قلنا : أما[٢] الذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم معدوم ، فهو أنه لو جاز أن يكون كذلك لجاز مثله فى الواحد منا ، ومعلوم خلافه .

وهذه طريقة مستقيمة يمكن تمشيتها ، ولا يمكن الاعتراض عليها بأن يقال: أليس الله تعالى مريداً بإرادة محدثة موجودة لا فى محل ، ولا يجوز ذلك فى الواحد منا ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا . لأن الفرق بينهما ظاهر ، وقد بين ذلك فى غيرهذا الموضع .

والطريقة المرضية المعروفة فى هذا ، هو أن نقول : إن فى العدم جهلا كما أن فيه علماً ، فلو جاز أن يكون الله تعالى عالماً بعلم معدوم ، لجاز أن يكون جاهلا بجهل معدوم ، وذلك يؤدى إلى أن يكون عالماً بالشىء جاهلا به دفعة واحدة ، وهذا محال .

ويمكن أن نسلك هذه الطريقة فى كونه مريداً وكارهاً ،فنقول : إن فى العدم كراهة كما أن فيه إرادة ، فلو جاز أن يكون الله[٣] تعالى مريداً بإرادة معدومة ، لجاز أن يكون كارهاً بكراهة معدومة ، وهذا يقتضى أن يكون مريداً للشىء كارهاً له دفعة واحدة ، وهذا محال .

وهذه الطريقة لا يمكن سلوكها فى القدرة والحياة ، فلا نقول : إن فى العدم عجزاً كما إن فيه قدرة ، ولا أن فى العدم موتاً كما أن فيه حياة ، لأن الموت

---

(١) ناقصة من أ
(٢) لئن ، فى س
(٣) ناقصة من أ

والعجز ليسا بمعنيين فيجب أن نسلك طريقة أخرى غير هذه الطريقة ، فنقول : إن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضرباً من الاستعمال ، وكذلك الحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها فى الإدراك ضرباً من الاستعمال ، وذلك يترتب على وجودها فى محل .

فهذا هو الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان معدومة.

الدليل على أنه لا يستحق هذه الصفات لمعان محدثة

وأما الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان محدثة ، فهو أن المحدث لابد له من محدث ، فلا يخلو أن يكون محدث هذه المعانى نفس القديم تعالى(١) ، أو غيره من القادرين بالقدرة . لا يجوز أن يكون محدثها غيره من القادرين بالقدرة ، لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد هذه المعانى . وأما العلم وإن صح منه إيجاده فإنما يصح منه إيجاده لنفسه لا لغيره ، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا بالاعتماد ، والاعتماد مما لا حظ له فى توليد العلم ، لأنه(٢) لو صح ذلك، لوجب فى الواحد منا إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك العلم، ومعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون محدثها نفس القديم تعالى ، لأنه يجب أن يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعانى ، فلو ترتب حصول هذه الصفات على وجود هذه المعانى أدى إلى أن يقف كل واحد منهما على الآخر فلا يحصلان وذلك محال .

وتفصيل هذه الجملة ، هو أن القديم تعالى لو كان قادراً بقدرة محدثة ، والمحدث لابد له من محدث ، لكان محدثها لا يخلو ؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى ، أو غيره من القادرين بالقدرة . لا يجوز أن يكون غيره من القادرين

(١) ناقصة من س (٢) إذ فى ، س

بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة ، على أن وجود القادرين بالقدرة يترتب على قدرة القديم تعالى ، فلو ترتبت قدرة القديم تعالى على قدرتنا لوقف كل من الأمرين على صاحبه فلا(١) يحصلان ولا واحد منهما . ولو كان محدثها نفس القديم تعالى(٢) لوجب أن يكون قادراً قبل وجود هذه القدرة حتى يصح منه إيجادها ، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدره ، فيترتب كل واحد منهما على الآخر .

وكذلك الكلام فى كونه تعالى حياً بحياة محدثة ، والمحدث لابد له من محدث، لكان ذلك المحدث لا يخلو ؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى ، أو غيره من القادرين بالقدرة ، لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد الحياة ، إذ لو صح ذلك منه لصح أن يتخذ لنفسه ماشاء من العبيد والأولاد ، والمعلوم خلافه . على أن كوننا أحياء يترتب على كونه تعالى حياً فوجب أن لا يحصلان ولا واحد منهما . وإذا كان محدثها القديم تعالى وجب أن يترتب كونه تعالى حياً على كونه قادراً ، مع أن من حق كونه قادراً أن يترتب عليه .

وهكذا (٣) الكلام فى كونه موجوداً .

وكونه عالماً ، فقريب من هذا ، لأنه تعالى لو كان عالماً بعلم محدث ، والمحدث لابد من محدث ، لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى ، أو غيره من القادرين بالقدرة على ماقد مر فى نظائره ، ولا يجوز أن يكون نفس القديم تعالى لأنه لابد من أن يكون عالماً قبل وجود هذا العلم حتى يصح منه إيجاده ، وهذا

(١) ولا ، فى س (٢) ناقصة من س
(٣) هكذا ، فى س

يقتضي أن يقف كونه عالماً على وجود هذا العلم من قبله ، ووجود العلم من قبله على كونه عالماً ، فلا يحصلان ولا واحد منهما .

فإن قيل : ومن أين أنه تعالى لابد من(١) أن يكون عالماً قبل وجود العلم ، حتى يصح منه إيجاده ؟

قلنا : لأن العلم يجرى مجرى الفعل المحكم ، لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص(٢) ، فلا يتأتى إيقاعه على ذلك الوجه إلا ممن هو عالم به .

وهذه الدلالة مبنية على أصول ؛ أحدها أن العلم من قبيل الاعتقاد ، والثانى ، أنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص ، والثالث ، أنه لايقع على ذلك الوجه إلا ممن هو عالم به .

قال أبو الهذيل مخالفاً القاضى : العلم غير الاعتقاد

أما الأول ، فقد خالفنا فيه شيخنا أبو الهذيل ، وقال : إن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد .

والدليل على صحة ماذهبنا إليه ، هو أن العلم لو لم يكن من قبيل الاعتقاد لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذ لاعلاقة بينهما من وجه معقول ، فكان يصح أن يكون أحدنا عالماً بالشيء ولا يكون معتقداً له ساكن النفس إليه ، أو يكون معتقداً ساكن النفس إليه ولا يكون عالماً به ، والمعلوم خلافه . وبعد فإنه لايخلو ؛ إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على مانقوله ، أو مخالفاً له ، أو ضداً . لايجوز أن يكون مخالفاً له ، لأنه كان يجب إذا طرأ عليها الجهل أن لاينفيهما ،

(١) ناقصة من ص

(٢) القاضى يثبت العلم معنى من قبيل الاعتقاد ، بينما يثبته أبو الهذيل معنى غيره . انظر التذكرة لابن متويه ، مخطوط دار الكتب ٢٢٣ ب .

لأن الشيء الواحد لايجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين . ألا ترى أن السواد إذا طرأ على المحل وفيه بياض وحلاوة ، فإنه ينفى البياض دون الحلاوة ولا يجوز أن يكون ضداً ، لأن الضدين لايجوز احتمالها معاً(١) ، فلم يبق إلا أن يكون من قبيل الاعتقاد على مانقوله .

وشبهته فى هذا الباب ، شبهتان :

شبهتان لأ … الهذيل

إحداهما(٢) ، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب فى كل اعتقاد أن يكون علماً ، ومعلوم أن اعتقاد التقليد والتبخيت ليس بعلم .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنا لم نجعل مجرد الاعتقاد علماً حتى يلزم ماذكرته ، وإنما جعلنا العلم اعتقاداً واقعاً على وجه مخصوص ، وليس كذلك اعتقاد التقليد والتبخيت فإنه غير واقع على ذلك الوجه ، فلا يصح ما أوردته .

والشبهة الثانية ، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب فى كل عالم أن يسمى معتقداً ، ومعلوم أنه تعالى عالم ولا يسمى بذلك ، فليس إلا أن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد على ما أقوله .

والجواب عن ذلك أن ، الذى ذكرته إنما وجب فى الواحد منا لأنه عالم بعلم هو اعتقاد مخصوص ، فسمى(٣) معتقداً ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته فلا يجوز أن يسمى معتقداً .

والأولى أن يذكر فى الجواب عنه ما ذكره الشيخ أبو عبد الله البصرى ، وهو أنه تعالى حاصل(٤) على مثل صفة الواحد منا فى كونه معتقداً ، إلا أنه

(١) ناقصة من أ

(٢) أحدهما ، فى ص

(٣) فيسمى ، فى ص

(٤) ناقصة من أ

لم يجز اجراء هـذا اللفظ على الله تعالى ، لأنه يوهم أن هناك قلبـاً وضميراً أو عقلا .

وبعد ، فإن لفظ الاعتقاد مجاز فيما استعملنا ،ويشبه بعقد الخيط ، والمجازات لايجوز أجراؤها على الله تعالى إلا بعد توقيف وإذن سمعى ، فلهذا يوصف القديم تعالى بذلك .

الكلام فى أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجـه

وأما الكلام فى أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجه ، وأنه لو قوعه على ذلك الوجه يصير علما ، فهو أنه لو لم يكن كذلك لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون علماً لجنسه وعينه ، أو لصفة جنسه ، أو لوجوده ، أو لعدمه ، أو لوجود معنى ، أو لحدوثه ، أو بالفاعل ، أو لوقوعه على وجه ما نقوله . لايجوز أن يكون علماً لجنسه وعينه على ما قاله الشيخ أبو القاسم البلخى ، لأنه لوكان كذلك لوجب فى اعتقاد التقليد والتبخيت أن يكون علماً لتماثلهما واشتراكهما فى الجنس ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : ولم قلتم إنهما مثلان ؟ قلنا . لأن موجب أحدهما مثل موجب الآخر ، والاشتراك فى الموجب يقتضى التماثل .

فإن قيل : فلا جرم نقول :إن اعتقاد التقليد والتبخيت علم ؟ قلنا : ذلك غير ممكن،لأن العلم يقتضى سكون النفس ، واعتقاد التقليد والتبخيت مما لا يقتضى ذلك ، فكيف يجعل علماً ؟ وبهذه الطريقة يبطل قول من قال : إنه علم لصفة جنسه ، أو لوجوده أو لحدوثه . وبعد ، فلو كان علماً لحدوثه لكان يجب إذا قدرنا بقاء العلم أن ينقلب جهلا ، ومعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون علماً لعدمه ، لأن العدم يحيل هذا الحكم ، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه ويوجبه . ولا يجوز أن يكون علماً لوجود معنى أو لعدم معنى ، لأن أى معنى

وجد أو عدم فلا تأثير له فى ذلك . ويبين ماذكرناه أنه إذا نظر الناظر فإنه يحصل له العلم لا محالة سواء وجد ذلك المعنى أوعدم ، فلا تأثير له فى ذلك . ولا يجوز أن يكون علماً بالفاعل ، وإلا كان يصح منه أن يجعل اعتقاد التقليد والتبخيت علماً وقد عرف خلافه . وبعد ، فكان يجب صحة أن ينظر الناظر فى الدليل على الوجه الذى يدل ثم لا يحصل له العلم بأن لا يختاره ، والمعلوم خلافه . فلم يبق إلا أن يكون علماً لوقوعه على وجه على ما نقوله .

الوجوه التى يـ عليها الاعتقـ فيصيربها كثيـ

ثم(١) إن الوجوه التى يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً كثيرة(٢) .

أحدها ، هو أن يقع من الناظر فى الدليل على الوجه الذى يدل ، فإن الاعتقاد يصير علماً لوقوعه على هذا الوجه .

والثانى ، هو أن يقع من متذكر النظر والاستدلال ، وذلك كالاعتقاد الواقع من المنتبه من رقدته .

والثالث ، هو أن يقع من العالم بالمعتقد ، وذلك كالاعتقادات الواقعة من جهة الله تعالى فينا ، فإن وقوعها من جهة العالم بمعتقدها وجه فى كونها علماً .

ولا خلاف فى هذه الوجوه بين الشيخين .

وقد زاد شيخنا أبو عبد الله وجهين آخرين :

أحدهما ، هو ما يحصل عند إلحاق التفصيل بالجملة ، وذلك كأن يعلم أحدنا مثلا قبح الظلم على الجملة ، ثم يعلمه فى شىء بعينه أنه ظلم ، فيلحقه بتلك الجملة المقررة فى عقله ، أن كل ظلم قبيح .

(١) فى نسخة ص ، أورد فى بداية هذه الفقرة كلمة ، فصل .
(٢) فى الأصل ، فكثيرة .

والثانى تذكر العلم ، فإن الاعتقاد الواقع عنده يكون علماً لوقوعه على هذا الوجه .

وقد خُرِّج على مذهب أبى هاشم وجه سادس ، فقيل : لو اعتقد أحدنا تقليداً أن زيداً فى الدار ، ثم بقى ذلك الاعتقاد إلى أن يشاهده(١) فيها ، فإن ذلك الاعتقاد ينقلب علماً لمقارنة هذا العلم الضرورى .

إلا أن هذا إنما يستقيم على قوله إذا جوز البقاء على الاعتقاد ، وذلك عندنا لا يجوز ، لأن هـذا يقتضى أن ينقلب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً ، وذلك لا يجوز ، فهـذا هو الـكلام فى الوجوه التى يقع عليها الاعتقـاد فيصير علماً .

الاعتقاد لا يقع إلا ممن هو عالم

وأما الـكلام فى أن الاعتقاد لا يقع إلا على هـذه الوجود . ولا يتأتى إلا ممن هو عالم ،فهو أنه لو لم يكن المرء عالماً بالدليل على الوجه الذى يدل ، لم يولد نظره العلم ، ولا أمكنه اكتساب العلم ، هذا فى الوجه الأول . وأما الوجه الثانى ، فـكذلك لأنه لو لم يكتسب العلم بالنظر والاستدلال ، لم(٢) يمكن تذكر النظر والاستدلال على وجه يدعوه إلى فعل العلم .وكذلك الوجه الثالث ، فإنه لو لم يكن عالماً بالمعتقد لم يكن الاعتقادالواقع منه علماً .

وأما مازاده الشيخ أبو عبد الله البصرى فظاهر أيضاً ، لأنه لو لم يكن

(١) شاهده ، فى س (٢) لا ، فى س

عالماً بقبح الظلم على الجلة لايمكنه إلحاق التفصيل بالجلة ، وهكذا الـكلام فى الوجه الثانى ، فإنه لو لم يكن عالماً لم يمكنه تذكر العلم .

من كل هذا ثبت أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص ووقوعه على هذا الوجه لا يمكن إلا ممن هو عالم

فحصل من هذه الجلة أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص ، وأن وقوعه على هذا الوجه مما لايمكن إلا ممن هو عالم ، إذا ثبت هذا ، فإذا كان القديم تعالى عالماً بعلم محدث ، والمحدث لابد له من محدث ، ومحدثه لابد من أن يكون هو الله تعالى ، لزم أن لا يصح وجود هذا العلم إلا إذا كان عالماً ، وأن لا يكون عالماً إلا إذا كان هذا العلم ، فيترتب كل واحد منهما على الآخر ، وذلك محال .

فإن قيل : أليس أنه تعالى مريد بإرادة محدثة موجودة لا فى محل من قبله ، ثم لا يجب أن يكون مريداً قبل الإرادة ، فهلا جاز أن يكون عالماً بعلم محدث ولا يجب أن يكون عالماً قبل وجود هذا العلم .

قلنا : فرق بين الموضعين ، لأن الإرادة جنس الفعل ، فلا تحتاج إلى قصد وإرادة ، وليس كـذلك العلم ، لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص لا يتأتى على ذلك الوجه من جميع القادرين ، ففارق أحدهما الآخر .

شبه المخالفين العقلية

وللمخالف فى هذا الباب شبه من جملتها ، هو أنهم قالوا : لم يكن القديم تعالى عالماً بوجود العالم فيما لم يزل ، ثم حصل عالماً بذلك بعد إذ لم يكن عالماً به ، وهذا يوجب أن يكون عالماً بعلم محدث . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه تعالى لم يكن عالماً فيما لم يزل بأنه فاعل ، وحصل عالماً(١) بعد إذ لم يكن ، فيجب أن يكون عالماً بعلم محدث على ما نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن العلم بأن الشىء سيوجد علم بوجوده

(١) عالماً به ، فى س

إذا وجد ، بدليل أنا لو قدرنا بقاء هذا العلم ، لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون متعلقاً ، أو لم يكن متعلقاً . لا يجوز أن لا يكون متعلقاً ، لأن ذلك يقتضى انقلاب جنسه . وإذا تعلق فلا يخلو ؛ إما أن يكون متعلقاً بوجوده ، أو بأنه سيوجد . لا يجوز أن يكون متعلقاً بأنه سيوجد لأنه موجود ، والعلم لا يتعلق بالشيء إلا على ما هو به ، فلم يبق إلا أن يكون متعلقاً بوجوده على ما نقوله . فهذه شبهة عقلية والجواب عليها .

وأما شبههم من جهة السمع ، فقد تعلقوا بقوله تعالى « **حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو اخباركم** »[1] وحتى إذا دخل على الفعل المضارع أفاد الاستقبال ، وهذا يدل على أنه تعالى حصل عالماً بعد إذ لم يكن عالماً ، وفى ذلك ما نريده . وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى[2] «**الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا**»[3] قالوا[4] فعلق التخفيف عنهم بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم ، فيجب أن يكون عالماً بعلم محدث . وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **لننظر كيف تعملون** »[5] قالوا : وهذا يدل على أنه تعالى[6] سيحصل عالماً بعد إذ لم يكن .

ولنا فى الجواب عن هذا طريقان اثنان :

إحداهما ، أن نقول إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن ، لأن صحة السمع تنبنى على هذه المسألة ، وكل مسألة تنبنى صحة السمع عليها ، فالاستدلال عليها يجرى مجرى الشيء على نفسه ، وذلك مما لا يجوز . وإنما قلنا : إن صحة السمع موقوفة على هذه المسألة ، لأننا ما لم نعلم[7] القديم تعالى عدلا

---

(١) محمد ٣١
(٢) ناقصة من س
(٣) الأنفال ٦٦
(٤) فقالوا ، فى س
(٥) يونس ١٤ ، وفى الأصل ، فننظر
(٦) ناقصة من س
(٧) نعلم صحة ، فى س

حكيماً لا يمكننا معرفة السمع ، وما لم نعلم أنه تعالى عالم بقبح القبائح واستغنائه عنها لم[1] نعلم عدله ، وما لم نعلم كونه عالماً لذاته لم[2] نعلم علمه بقبح القبائح أجمع ، فقد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها .

والطريقة الثانية ، هى[3] أن يقال : إن العلم قد ورد بمعنى العالم وبمعنى المعلوم ، يقال جرى هذا بعلمى أى وأنا عالم به ، وكذلك فإنه يقال هذا علم أبى حنيفة وعلم الشافعى ، أى معلومهما . وإذا ثبت هذا فقوله تعالى « **حتى نعلم المجاهدين منكم** » المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم . وقوله « **الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا** » أى وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه . وقوله « **لننظر كيف تعملون** » أى يقع العمل المعلوم وقوعه من حالكم[4] . فهذه جملة الكلام فى أنه لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان محدثة .

ثم إنه رحمه الله عاد إلى الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة .

والأصل فى ذلك ، أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً ، وثبت أن[5] الصفة التى تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق ، وذلك يوجب أن تكون هذه المعانى مثلا لله تعالى ، حتى إذا كان القديم تعالى عالما لذاته ، قادراً لذاته ، وجب فى هذه المعانى مثله ، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلا لهذه المعانى

---

(١) ومستغنياً به ، فى س
(٢) لا ، فى س
(٣) ناقصة من ا
(٤) قبلكم ، فى س
(٥) بأن ، فى س

تعالى الله[١] عن ذلك [٢]علواً كبيراً[٢] ، لأن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات ، بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلا لصاحبه ، وكان يلزمهم[٣] العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها ، حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرها .

وهذه الدلالة مبنية على أصول :

أحدها ، أنه تعالى إنما يخالف مخالفه بكونه قديما

والثانى ، أن الصفة التى تقع بها تقع المماثلة عند الاتفاق

والثالث ، أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات .

فأما الكلام فى أنه تعالى إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً ، فهو أن المخالفة ليس بأكثر من أن لاينوب غيره منابه فيما يرجع إلى ذاته ، وهذا المعنى ثابت فى الله تعالى . فلا يخلو ؛ إما أن يكون لمجرد كونه ذاتاً ، أو لصفة من الصفات . لايجوز أن تكون المخالفة واقعة بكونه ذاتاً فقط لأن غيره من الذوات يشاركه فى ذلك . وإن[٤] كان بصفة من صفاته ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون بصفات الأفعال والمعانى ، نحو كونه محسناً ومتفضلاورازقاً ومريداً وكارها ، أو بصفة مستحقة[٥] للذات . لايجوز أن تقع المخالفة بصفات الأفعال لأن المخالفة كانت ثابتة فيما لم يزل ولا هذه الصفات ، فلم يبق إلا أن تقع بصفة من صفات الذات . وصفات الذات كونه[٦] قادراً عالماً حياً موجوداً . ثم لايخلو ؛ إما أن تقع المخالفة بمجرد

---

(١) ناقصة من ا
(٢) ناقصة من ا
(٣) يكون ، فى ا
(٤) ولذا ، فى س
(٥) يستحقها ، فى س
(٦) عالماً قادراً ، فى ا

هذه الصفات أو بوجوبها . لايجوز أن تقع بمجردها لأن أحدنا يشارك القديم فى مجرد هذه الصفات ، فليس إلا أن تقع بوجوبها . ثم لايخلو ؛ إما أن تقع بوجوب مجموع هذه الصفات ، أو بوجوب كل واحدة منها . لايمكن أن يقال إنها تقع بوجوب مجموعها ، لأن المخالفة إنما تقع بالوجوب وهذا[١] ثابت فى كل واحد منها ، فلم يبق إلا أن تقع بوجوب كل واحدة من هذه الصفات ومن جملتها كونه موجوداً ، فيجب أن تقع المخالفة بوجوبه ، وفى ذلك ما نريده لأن المرجع بالقدم ليس إلا إلى وجوب الوجود .

وأما الكلام فى أن الصفة التى تقع بها المخالفة عند الافتراق ، بها تقع المخالفة عند الاتفاق ، فالذى يدل عليه السواد، فإنه لما خالف مخالفة بكونه سواداً عند الافتراق ، ماثل[٢] مماثلة بتلك الصفة عند الاتفاق يبين . ذلك أنه لما خالف السواد البياض بكونه سواداً ، ماثل السواد بهذه الصفة ، فصح ما قلناه ،

وأما الكلام فى أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات ، فقد ذكرناه فى باب حدوث الأعراض فلا وجه لإعادته .

وإذا ثبت هذا ، فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة ، لوجب أن تكون مثلا لله تعالى ، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالماً قادراً لذاته ، وجب أن تكون هذه المعانى أيضاً قادرة عالمة وذلك محال ، وأن تكون بعض هذه المعانى بصفة البعض ، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقى ، وذلك محال ، وما أدى إليه وجب أن يكون محالا .

---

(١) وذلك ، فى س
(٢) مماثل ، فى س

فإن قيل كيف يصبح هذا الالزام ، ولم يثبت لكم بعد أنه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته ، يوضح ذلك أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات وإن أوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات ، لم يوجب الاشتراك فى صفات المعانى. ألا ترى أن كل ما شارك الجوهر فى كونه جوهراً فإنما يجب أن يشاركه فى صفاته ، الذاتية ، نحو كونه متحيزاً ، ولايجوز أن يشاركه فى صفات المعانى نحو كونه متحركا وساكنا ، كذلك فى مسألتنا .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن لنا فى هذا الباب مذهبين :

أحدهما ، أن نقول إن الاشتراك فى صفة من صفات الذات ، وإن لم يوجب الاشتراك فى صفات المعانى إلا أنه يوجب الاشتراك فى صحة صفات المعانى ، حتى ما من جوهر مثلا وإلا وكما يجب أن يكون متحيزاً ، يصح أن يكون متحركا وساكناً[1] ، فهلا جوزتم أن يكون العلم مما يصح أن يعلم ويقدر ويحيا .

والطريقة الثانية ، هو أنالم نقتصر على هـذا الشق ، بل ألزمنا كم الشق الثانى فقلنا : لو كان كما ذكرتموه ، لوجب أن يكون القديم تعالى مثلا لهذه المعانى ، هذا يوجب أن يكون الله تعالى بصفة العلم والقدرة والحياة تعالى الله[2] عن ذاك ، فيستغنى عن هذه المعانى فبماذا تنفصلون عنه .

فإن قيل :أليس من مذهبكم أنه تعالى لايستحق كونه قديماً لذاته ، فكيف أوجبتم بالاشتراك فيه التماثل والاشتراك فى سائر صفات الذات ؟

قلنا : لنا فى هذه المسألة مذهبان :

---

(١) ساكناً ، فى س

(٢) ناقصة من س

أحدهما أنه تعالى يستحق هذه الصفه لذاته ، وهو مذهب أبى على .

والثانى ، أن هذه الصفة لله تعالى من مقتضى صفة ذاته ، وهومذهب أبى هاشم.

فعلى المذهب الأول لا كلام فيه ، وعلى المذهب الثانى فالصفة المقتضاة عن صفة الذات كصفة الذات ، فإنه بها يقع الخلاف والوفاق[1] وأن بالاشتراك فيها يجب الاشتراك فى سائر صفات تلك[2] الذات .

ما يدل ع
الله لا يجو
يكون عا

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم ، هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين ؛ أحدهما ، هوأن هذه الصفة واجبة لله تعالى؛ والثانى، أن الصفة متى وجبت بوجوبها[3] عن العلة .

أما الذى يدل على أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ، فهو أنها لو لم تكن واجبة لكانت جائزة ، وهذا يوجب أن يكون القديم تعالى عالماً بعلم محدث ، وقد أبطلنا ذلك من قبل .

وأما الذى يدل على أن الصفة متى[4] وجبت استغنت بوجوبها عن العلة فصفة العلة ؛ فإنها لما كانت واجبة استغنت بوجوبها عن العلة ، فكل ما شاركها فى الوجوب وجب[5] أن يشاركها فى الاستغناء عن العلة .

فإن قيل : إنما استغنت عن العلة لا لوجوبها، بل لاستحالة قيام العلة بالعلة ، قلنا : فكان يجب أن لا يستغنى التحيز بوجوبه عن علة ، لأنه لا يستحيل قيام العلة بالمتحيز ، وقد علم خلافه .

---

(١) أو الوفاق ، فى س

(٢) ناقصة من أ

(٣) ناقصة من أ

(٤) إذا ، فى س

(٥) يجب ، فى س

وبعد ، فإن هذا التعليل لا [1]يتنافى مع[1] ما قلناه ، فيعالل الحكم بهما. وفائدة التعليل أن أيهما كان[2] ثبت الحكم .

فإن قيل : هذا باطل بالصفه الصادرة عن الله نحو كونه متحركاً ، فإنها تجب ولا يستغنى عن العلة ، قلنا : هذا لا يلزمنا لوجهين ؛ أحدهما ، أن الجسم حصل متحركاً مع الجواز لا مع الوجوب بخلاف مسألتنا ، والثانى ، أن الصفة الصادرة عن العلة لما وجبت لا جرم استغنت بوجوبها عن علة أخرى ، فقولوا مثل ذلك فى مسألتنا .

وقد تورد هذه الطريقة على وجه آخر ، فيقال : لو كان الله تعالى عالماً بعلم لكان إليه طريق ، ولا طريق إلى ذلك . فإن قال : ومن أين أنه لا طريق إليه ؟ قلنا : لأن الطريق إلى إثبات العلم وغيره من العالل تجدد الصفة مع الجواز ، وهذه الصفة واجبة لله تعالى .

فإن قيل : ألستم قد عبتم على أبى القاسم البلخى اعتماده على هذه الطريقة فى نفى الثانى ، فكيف اعتمد نحوها ههنا ؟ قلنا : لأن الثانى يجوز أن يثبت ولا يختار ما هو طريق إليه ، إذ الطريق إليه إنما هو فعله ، وفعله موقوف على اختياره وقصده ، بخلاف العلم لأنه علة موجبة لما هو طريق إليها ، فلا يجوز إثباته إلا وكان إليه طريق فافترقا .

تفصيل الحديث على كل صفة من صفات الله

ثم إنه رحمه الله فصل هذه الجملة التى أجملناها وتكلم على كل واحدة بكلام يخصه .

حى لا بحياة

وجملة القول فى ذلك ، هو أنه تعالى لو كان حياً بحياة ، والحياة لا يصح

---

(١) يتنافى ، فى س   (٢) ناقصة من س

الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها فى الإدراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، وذلك محال .

قادر لا بقد[رة]

وكذلك الكلام فى القدرة ، لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضرباً من الاستعمال ، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلا[1] للأعراض ، وذلك لا يجوز .

عالم لا بعلم

وأما العلم ، فقد يسلك فيه طريقان اثنان :

أحدهما ، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان يجب فى علمه أن يكون مثلا لعلمنا ، وفى علمنا أن يكون مثلا لعلمه تعالى ، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين ، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث ، وذلك محال .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين ؛ أحدهما ، هو أنه تعالى لو كان عالما بعلم لوجب فى علمه أن يكون مثلا لعلمنا . وفى علمنا أن يكون مثلا لعلمه تعالى ، والثانى ، أن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث .

أما الأول ، فالذى يدل عليه هو أنه تعالى إذا كان عالما بعلم لا بد فى ذلك العلم من أن يكون متعلقا بما تعلق به علمنا وهذا يقتضى تماثلهما . لأن العلمين إذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن كانا مثلين ، بدليل أنه لو طرأ عليهما ضد لنفاهما جميعا ، والشىء الواحد لا يجوز أن ينفى شيئين مختلفين غير ضدين .

فإن قيل[2] : هذا إنما كان يجب إذا حصلا لعالم واحد ، فأما إذا تغاير العالمان فلا ، قلنا : تغاير العالمين بهما لا يوجب افتراقهما إلا فى كيفية الوجوب ، والافتراق فى ذلك والاتفاق فيه مما لا حظ له فى اقتضاء الخلاف والوفاق ، ولهذا

---

(١) ومحلا ، فى س   (٢) قال ، فى س

صح وجود المختلفين فى محل واحد ووجود المثلين متغايرين ، لأنه لاتنافى بينهما ، ولا ما يجرى مجرى التنافى .

وأما الذى يدل على أن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث ، هوما قد ثبت أن القدم مما يقع به الخلاف والوفاق ، والصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق ، لا يجوز اتفاق المختلفين ولا افتراق المثلين فيها ، فصح ما قلناه . وباق أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لوجب فى علمه أن يكون مثلا لعلمنا ، وهذا يقتضى أن يكونا قديمين أو محدثين ، وذلك محال .

والطريقة الثانية ، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لـكان لا يخلو ؛ إما أن يكون عالماً بعلم واحد ، أو بعلوم منحصرة ، أو بعلوم لا نهاية لها . لا يجوز أن يكون عالماً بعلوم لا تتناهى لأن وجود ما لا يتناهى محال ، ولا يجوز أن يكون عالماً بعلوم منحصرة لأن انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات ، ولا أن يكون عالماً بعلم واحد لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل ، فيجب أن لا يكون عالماً بعلم أصلا .

فإن قيل : ومن أين أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل ؟ قلنا . لأنه لو جاز أن يتعدى فى التعلق من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، لجاز أن يتعلق بما لا نهاية له وبالشىء على ماليس به كما يتعلق به كالاعتقاد ، وذلك محال .

وبعد فما من معلومين إلا ويصح أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر ، وهذا يدل على أن العلم الواحد لا يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل .

فإن قال : كيف يصح قولكم هذا ، ومعلوم أن من عرف الفرع عرف

الأصل لا محالة ، وكذلك فمن أدرك المدركات فإنه يجب أن يعلمها كلها ، حتى لا يجوز أن يعلم البعض دون البعض وهذا ينفى ما ذكرتموه ؟

قيل له : أما الأول ، فلا يصح أن يعلم بعضها ولا يعلم البعض بأن يكون هناك لبس فلا يقدح ذلك فيما قلناه .

وقد تعلق المخالف فى هذا الباب بشبه ، وشبههم على ضربين : أحدهما ما يستدلون به ابتداء على أنه تعالى عالم بعلم ، والثانى ما يريدون به إبطال كلامنا فى أنه تعالى عالم لذاته حتى يبقى لهم أنه تعالى عالم بعلم .

فمن الضرب الأول قولهم : قد ثبت أنه عالم فيجب أن يكون عالماً بعلم لأن العالم من له العلم . يبين ذلك أنا لم نر فى الشاهد عالماً إلا بعلم ، فكذلك فى الغائب ، وصار الحال فيه كالحال فى الحركة ، فكما أنا لم نر فى الشاهد محتركاً(1) إلا بحركة وجب مثله أن يكون فى الغائب ، كذلك فى مسألتنا .

وربما قالوا : لما لم يجز أن يكون فى الشاهد أسود إلا بسواد ، وجب مثله فى جميع المواضع ، وكذلك فلما لم يكن الجسم فيما بيننا إلا بالطول والعرض والعمق وجب مثله فى الغائب ، كذلك يجب فى كونه تعالى عالماً ، وهذا يقتضى صحة ما قلناه .

وربما يردون ذلك على وجه آخر ، فيقولون : إن العلم علة فى كون الذات عالماً ، والعلة يجب فيها الطرد والعكس ، وهذا يوجب فى كل عالم أن يكون عالماً بعلم ، وفى ذلك ما نريده . وصار الحال فيه كالحال فى الحركة ، فكما أنها لما كانت علة فى كون الجسم متحركا ، وجب فيها الطرد والعكس ، حتى وجب فى كل متحرك أن يكون متحركا بحركة ، وأيضاً فإن السواد لما كان علة

---

(1) متحركا ، فى س

فى كون الأسود أسود ، وجب فيه الطرد والعكس ، حتى وجب فى كل أسود أن يكون أسود بسواد ، كذلك فى مسألتنا .

وهكذا قالوا فى الجسم والفاعل على ماتقدم .

والأصل فى الجواب عن ذلك وهو أن يقال لهم : ما الدليل على أن أحدنا عالم بعلم حتى تقيموا عليه الغائب ؟

فإن قالوا : لا خلاف بيننا وبينكم فى ذلك فما وجه المنازعة ؟ قلنا: لنا فى هذه المنازعة غرض صحيح فدلوا عليه .

فإن قالوا : الدليل على ذلك هو أن أحدنا حصل عالماً مع جواز أن لا يحصل عالماً ، والحال واحدة والشرط واحد ، ولابد من أمر مخصص له ولمكانه حصل عالماً وإلا لم يكن بأن يحصل عالماً على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو العلم .

قلنا : هذه طريقة مرضية . إلا أن هذا غير ثابت فى حق القديم تعالى ، لأنه تعالى حصل عالماً مع الوجوب لا مع الجواز ، فلا يمكن قياس الغائب على الشاهد والحال هذه .

فإن قالوا : الدليل على ذلك هو أن العالم حقيقة من له العلم ، قلنا : هذه شبهة مستقلة بنفسها فى إثبات العلم لله تعالى ، فلولا فساد الشبهة الأولى وإلا لما وقعت الحاجة إلى الانتقال إليها .

فإن قالوا : إن[1] العالم مشتق من العلم ، وهذا يدل على أنه تعالى عالم بعلم.
قلنا : هذه أيضاً شبهة مفردة يمكن أن تذكر فى إثبات العلم لله تعالى[2] والانتقال عن شبهة ذكرتموها إليها يؤذن بفساد تلك الشبهة .

(١) ناقصة من ص

(٢) فى ص ، عبارة زائدة وهى [فلولا فساد الشبهة الأولى وإلا لما وقعت الحاجة الى الانتقال إليها ، فإن قالوا : الدليل على ذلك هو أن العلم حقيقة من له العلم . قلنا : هذه أيضاً شبهة مفردة يمكن أن تذكر فى اثبات العلم لله تعالى] .

الرد على الـ

ثم نعود إلى الكلام على ما أورده من الشبه ، فنقول :

قولكم إنا لم نر فى الشاهد عالماً إلا بعلم فكذلك فى الغائب ، هو اعتماد على مجرد الوجود وذلك مما لا يصح فى مثل هذه المواضع . يبين ذلك أنكم كما لم تجدوا فى الشاهد عالماً إلا بعلم ، فكذلك لم تجدوه إلا جسماً ذا قلب، فاحكموا بمثله فى الغائب . وأما قياسهم ذلك على المتحرك فلا يصح ، لأن الفرق بينهما هو أنه ما من متحرك شاهداً كان أو غائباً إلا وقد حصل متحركاً مع الجواز ، فلم يكن بد من إثبات حركة ، وليس كذلك فى مسألتنا ، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالماً مع الجواز حتى يجب إثبات العلم ، فالفرق[1] بينهما ظاهر .

وأما ما ذكره فى الأسود فأبعد ، لأن الحال فى ذلك إنما يختلف من حيث أن المرجع بالأسود إلى محل حله السواد ، وكان السواد كالحقيقة فى ذلك ، والحقائق لا تختلف ، بخلاف مسألتنا ، فإن العلم ليس بحقيقة فى كونه عالماً .

وأما ما ذكروه فى[2] الفاعل فلا يصح أيضاً ، لأن الفاعل ليس له بكونه فاعلا حال ، حتى يقال إنه إنما يستحق تلك الحال لأمر دون أمر ، وليس كذلك فى العالم فإن له بكونه عالماً حالا . على أن وقوع الحقيقة من جهة القادر ، كالحقيقة فى كونه فاعلا ، فلذلك لم يختلف ، وكذا[3] الكلام فى الجسم .

وأما ما قالوه من أن العلم علة فى كون الذات عالماً ، والعلة يجب فيها الطرد والعكس ، وهذا يوجب فى كل عالم أن يكون عالماً بعلم ، وقياس ذلك على الحركة ، فإنها لما كانت علة فى كون الجسم متحركاً وجب فيها الطرد والعكس،

(١) والفرق ، فى ص

(٢) من ، فى ص

(٣) وكذلك ، فى ص

حتى وجب فى كل متحرك أن يكون متحركا بحركة ، قلنا: هذا الذى ذكرتموه[١] لا يصح ، لأن ذلك إنما وجب فى كون الجسم متحركاً ، لا لأن العلة يجب فيها الطرد والعكس ، بل لأنه ما من جسم إلا وقد حصل متحركاً مع جواز أن لا يحصل متحركاً ، والحال واحدة والشرط واحد ، فلابد من إثبات حركة ، وليس كذلك فى مسألتنا ، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالماً مع جواز أن لا يحصل كذلك ، لأن هـذه الصفة واجبة لله تعالى ، ففارق أحدهما الآخر .

فإن قالوا[٢] : الذى يدل على ما ذكرناه ، السواد ، فإنه لما كان علة فى كون الأسود أسوداً اطرد وانعكس ، قلنا : هذا لا يصح ، لأن ذلك إنما وجب لا لأن السواد علة ، والعلة تطرد وتنعكس ، بل لأن المرجع بالأسود إلى محل حله السواد فلا يختلف شاهداً وغائباً . يبين ذلك ، أن الأسود ليس بكونه أسود حال حتى يعلل بوجود السواد فيه ، فيفسد ما أورده .

ومن هذا الضرب قولهم : إن العالم لابد له من حقيقة ، فلا يخلو؛ إما أن تكون حقيقته، من يصح منه إيقاع الفعل على وجه الأحكام والاتساق على ما ذكرتموه ، وذلك ليس بصحيح ، لأن أحدنا مع كونه عالماً بفعل الغير لا يصح منه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق[٣] . فلم يبق إلا أن تكون حقيقته من له العلم على ما نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، هو أن يقال لهم : هذا توصل بالعبارات إلى المعانى ، وذلك مما لا يجوز لما سنبينه من بعد .

---

(١) ذكرته ، فى ا (٢) قيل ، فى س

(٣) عبارة [وذلك ليس بصحيح ، لأن أحدنا مع كونه عالماً بفعل الغير لا يصح منه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق] مكررة فى ا .

وبعد فما أنكرتم أن حقيقة العالم من يصح منه إيقاع الفعل محكما متسقاً إذا كان قادراً عليه ، فلا يلزم على هذا فعل الغير لأنه ليس بقادر عليه ، حتى لو قدر عليه لأمكنه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق .

وبعد ،فلو كان حقيقة فى العالم : لوجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر فى الحد والمحدود ، ومعلوم أن فى الناس من يعلم العالم عالماً وإن لم يعلم العلم ، كالأصم ونفاة الأعراض وغيرهم ، فإنهم علموا العالم عالماً وإن لم يخطر ببالهم العلم .

وعلى أنهم إذا فسروا العالم بمن له العلم ، والعلم مما يوجب كون الذات عالماً ، فقد أحالوا أحد المجهولين إلى الآخر.

ومن هذا الضرب قولهم : قد ثبت أنه تعالى عالم ، والعالم مشتق من العلم، فيجب أن يكون عالماً بعلم . وصار هذا كالضارب ، فإنه لما كان مشتقاً من الضرب ، وجب فى كل ضارب أن يكون ذا ضرب ، كذلك فى مسألتنا .

قلنا : هذا توصل بالعبارات إلى المعانى وذلك على الواجب . يبين ذلك أن الشىء يعلم أولا ثم يعبر عنه بعبارة ، وأنتم قد عكستم هذه القضية[١] .

وبعد فلو لم يخلق الله تعالى العرب ، أو خلقهم خرساً ، أليس كان يلزمكم أن تعلموه عالماً بعلم ، فبأى شىء كنتم تستدلون على ذلك والحال ما قلناه ؟ .

وبعد، فلو كان العالم مشتقاً من العلم ، لوجب أن يسبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق ، كما فى الضارب ، فإنه لما كان مشتقاً من الضرب سبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق ، حتى ما لم نعلم وقوع الضرب من قبله لم نعلمه ضارباً ، فكان يجب مثل ذلك فى مسألتنا .

---

(١) الصفة ، فى س

والمعلوم أنهم لا يعرفون العلم معنى يوجب كون الذات عالماً ، وإنما يستعملون هذه اللفظة فى العالم مرة ، وفى المعلوم مرة أخرى . يقولون : جرى هذا بعلمى ، أى وأنا عالم به . وربما يقولون هذا علم أبى حنيفة وعلم الشافعى ، أى معلومهما ، فكيف يقال : إن قولنا عالم مشتق من العلم .

وبعد ، فإن هذه الطريقة توجب عليهم أن يثبتوا لله تعالى علوماً كثيرة ، لأن قولنا عالم إذا أفاد العلم من طريق الاشتقاق ، فقولنا أعلم لابد من أن يفيد زيادة العلوم والقوم لايقولون بذلك ، لأن عندهم أن الله تعالى عالم بعلم واحد .

ومنها ، هو أن قالوا إن أحدنا إذا علم القديم تعالى عالماً فلا يخلو ؛ إما أن يتعلق علم بذاته ، أو بمعنى سوى ذاته . لا يجوز أن يتعلق بذاته فقط ، لأن أحدنا يعلم ذاته تعالى وإن لم يعلم كونه عالماً ، فليس إلا أنه متعلق بمعنى سوى ذاته ، وهو[1] الذى نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ؛ أن علمه هذا لا يتعلق بذاته تعالى فقط ، ولا بمعنى سوى ذاته ، وإنما يتعلق بذاته على الصفة ، كما نقوله فى علم الواحد منا بحدوث الأجسام ، لأنه لا يتعلق بذات الجسم ، فقد كان يعلم ذاته وإن لم يعلم كونه محدثاً ، ولا بمعنى سوى ذاته ، لاستحالة أن يكون المحدث محدثاً لمعنى ، لأن ذلك المعنى لو كان معدوماً والعدم بلا ابتداء ، فيلزم قدم المحدث وكذلك إن كان قديماً ، وإن كان محدثاً فقد شارك الجسم فيما له ولأجله احتاج إلى هذا المعنى ، فيجب أن يكون لمحدثاً لمعنى آخر فيتسلسل .

فإن قيل : هـذا يبين أن له عز وجل بكونه عالماً حالا وصفة ، ونحن لا نسلم ذلك فدلوا عليه ، قلنا : الدليل على ذلك ، هو ما قد ثبت أن أحدنا

(١) وهذا ، فى ا

يستحيل أن يكون عالماً بالشىء بعلم فى جزء من قلبه ، وجاهلا بذلك الشىء بجهل فى جزء آخر من قلبه ، فلولا أنهما يوجبان للجملة صفتين متضادتين وإلا لما استحال ذلك .

فإن قيل : استحالة اجتماعهما لتضادهما ، قلنا : تضادهما لا يخلو إما أن يكون على الجملة ، أو على المحل . فإن كان على الجملة فهو الذى نقوله ، وإن كان على المحل فإنما يستحيل احتماله إذا كان محله واحداً ، وههنا قد تغاير بهما المحل فيجب صحة وجودها على الحد الذى ذكرناه ، فلما استحال ، تبينا أن ذلك من حيث يوجب كل واحد من المعنيين صفة معاكسة لما يوجبه الآخر على ما نقوله .

ومما يقولونه : إن صحة الفعل المحكم دلالة العلم ، والأدلة لا تختلف.

وجوابنا ، أنه حكم صادر عن الجملة فلا يدل على ما يختص البعض .

ومما يتعلقون به من هذا الضرب ، قولهم : إن العالم منا محتاج إلى العلم ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون احتياجه إلى العلم لمجرد هذه الصفة ، أو لجوازها . لايجوز أن يقال إن حاجته إلى العلم لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت فى الجاهل، فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى ذلك لمجرد هذه الصفة ، ومجرد هذه الصفة ثابت فى القديم تعالى ، فيجب أن يكون عالماً بعلم .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن العالم منا يحتاج إلى العلم لا لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها ، بل لتجددها مع جواز أن لا تتجدد ، وهذا غير ثابت فى القديم تعالى ، فلا يجب أن يكون عالماً بعلم .

ثم يقال لهم : إن الموجود منا يحتاج إلى موجود ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون احتياجه إلى هذا الموجود لمجرد الصفة ، أو لجوازها . لا جائز أن يكون احتياجه إلى ذلك لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت فى المعدوم فلا يحتاج إلى الموجود ،

فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى موجد يوجده لمجرد الوجود ، وهذا ثابت في القديم تعالى فيجب أن يحتاج إلى موجد يوجده ، فكما أنهم يقولون إن الموجود منا لا يحتاج إلى موجد لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها ، بل إنما يحتاج إلى ذلك لتجدد هذه الصفة مع جواز أن لا تتجدد ، وهذا غير ثابت فى القديم تعالى ، كذلك فى مسألتنا .

فهذا هو الكلام فيما استدلوا به ابتداء على أنه تعالى عالم بعلم، والجواب عنه.

الضرب الثانى من شبههم على أنه تعالى عالم لذاته وقولهم أنه عالم بعلم

وأما الضرب الثانى من شبههم ، فنحو قولهم : أنه تعالى لو كان عالماً لذاته ، لوجب أن تكون ذاته بصفة العلم ، لأن العلم إنما يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كون الذات عالماً ، حتى لو لم يوجب ذلك لم يكن علماً . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه تعالى لو كان عالماً لمعنى ، لوجب فى ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم ، وكذلك إذا كان عالماً لذاته وجب فى ذاته أن تكون بصفة العلم ، وفى ذلك ما نريده .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنهم إنما يوردون هذه الشبهة لاعتقادهم الخطأ فينا ، أنا سلكنا فى قولنا أنه تعالى عالم لذاته طريقة التعليل ، وجعلنا ذاته تعالى كالعلة فى هذه الصفة ولا يحتاج إلى شىء آخر ، وصار الحال فى ذلك كالحال فى قولنا فى الجوهر أنه جوهر لذاته ، على معنى أن ذاته كاف فى[1] حصول هذه الصفة[1] وأن به يقع الاستغناء عما عداه ، فكيف يصح كلامهم .

وأما قولهم : إن العلم يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كونه الذات عالماً ، حتى أنه لو لم يوجب خرج عن كونه علماً فليس بأولى من أن يعكس فيقال : إنما أوجب كون العالم عالماً لكونه علماً ، حتى أنه لو لم يكن علماً لم يكن ليوجب هذه

(١) ذلك ، ق ا

الصفة ، وهذا يقتضى أن لا تتميز العلة عن المعلل به ، ومن شأن ما نجعله علة أن يكون متميزاً من المعلل به ، بل ما قلناه أولى لأن فى هذا اتباع الصفة للعلة ، وما ذكروه اتباع العلة للصفة وذلك عكس الواجب .

وأما ما قالوه من أنه لو كان عالماً لمعنى لوجب فى ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم ، وكذلك إذا كان عالماً لذاته وجب فى ذاته أن تكون بصفة العلم ، فذلك جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل .

ثم يقال لهم : أليس أنه تعالى لو كان عالماً لمعنى لكان ذلك المعنى قد أوجب الحكم لغيره وكان علة فيه ولم يلزم ذلك إذا كان عالماً لذاته ، فكيف يصلح ما ذكرتموه ، وهل هذا إلا كأن يقال : الجوهر لو كان جوهراً لمعنى ، لكان لابد لذلك المعنى من أن يكون على صفة من الصفات، لما لمكانها يوجب تلك الصفة ، فكذلك الآن وهو جوهر لذاته وجب فى ذاته أن يكون بصفة ذلك المعنى ، فكما أن ذلك خلف من الكلام كذلك فى مسألتنا .

وللمخالف فى هذا الباب شبه من جهة السمع . قد تعلقوا بها قد ذكرناه ، وبعضها نذكره الآن .

ممن جملة ما لم نذكره ، تعلقهم بقوله الله سبحانه: « **انزله بعلمه** »[1] وقوله تعالى[2] : « **ولا يحيطون بشىء من علمه** »[3] وقوله تعالى:[4] « **فلنقصن عليهم بعلم** » وهذا يدل على أنه تعالى عالم بعلمه .

وربما يستدلون بالسمع على إثبات القدرة لله تعالى، فيقولون: وإنه تعالى قال: « **والسماء بنيناها بايد (وإنا لموسعون)** »[5] أى بقوته، وقال: « **هو اشد منهم قوة**[6] » .

(١) النساء ١٦٦ (٢) ناقصة من ا

(٣) البقرة ٢٥٥ (٤) ناقصة من ا

(٥) الأعراف ٧ (٦) ناقصة من ناقصة من ا ، والآية من الذاريات ٤٧

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع ينبنى على كونه عدلا حكيما ، وكونه حكيما ينبنى على أنه تعالى عالم لذاته ، فكيف يصح ذلك ؟

ثم يقال لهم : لاتعلق لكم بالظاهر لأن هذه الباءات إنما تدخل فى الآلة كقولهم شىء برجلى ، وأجذب بيدى ، وكتبت بقلمى . وليس العلم بآلة فيما دخل فيه ، فلا يصح التعلق بظاهر الآية . وإذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتأويل أولى منا ، فنحمله على وجه آخر[1] يوافق الدلالة العقلية ،فنقول :قوله عز وجل

« **انزله بعلمه** » أى وهو عالم به ،وقوله تعالى[2] « **فلنقصن عليهم بعلم** »أى ونحن عالمون به ، وقوله تعالى[3] « **ولا يحيطون بشىء من علمه** » أى معلوماته ، والعلم قد يستعمل فى العالم مرة وفى المعلوم مرة أخرى ، يقال : جرى هذا بعلمى ، أى وأنا عالم به ، ويقال: هذا علم أبى حنيفة وعلم الشافعى أى معلومها .

وأما ماذكروه فى[4] إثبات القدرة لله تعالى فلا يصح ، لما قد تقدم من أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن .

ثم نقول : قوله تعالى « **هواشد منهم قوة** »[5] لايجوز حمله على ظاهره ، لأن الشدة والصلابة إنما تستعمل فى الأجسام والله تعالى ليس بجسم ، فيجب حمله على وجه يوافق دلاله العقل، فنقول: قوله :«**هواشد منهم قوة**» المراد به وصف اقتداره وأنه أقدر القادرين .

---

(١) ناقصة من ا

(٢) ناقصة من ا

(٣) ناقصة من ا

(٤) من ، فى س

(٥) غافر ٢١

وبعد فلو صح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، لصح لنا أيضاً فنستدل بقوله تعالى « **وفوق كل ذى علم عليم** » . ووجه الاستدلال أنه تعالى لوكان ذا علم على ماذكرتموه ، لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم منه ، لأن العليم إنما يستعمل فى مبالغة العالم ،وذلك محال ، فليس إلا أنه يستحيل أنه تعالى عالم بعلم ، فيجب أن يكون عالماً لذاته قادراً لذاته على ما نقوله .

فصل ، لما بين رحمه الله الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات ، وكيفية استحقاقه لها ، وفرغ من الكلام فى ذلك ، **تكلم فيما يجب ان ينفى عنه**

نبدأ من ذلك بكونه **غنيا** ، لأن الغرض به نفى الحاجة عن القديم تعالى

وجملة القول فى ذلك ، أن الغنى على ضربين : غنى على الإطلاق ، والآخر غنى[1] لاعلى الأطلاق . أما الغنى على الأطلاق ليس إلا الله تعالى ، وأما الذى ليس كذلك، فكالواحد منا لأنه لايستغنى مطلقاً وإنما يستغنى بهذا عن ذاك وبشىء عن شىء .

وتحرير الدلالة على أنه تعالى غنى، هو أنه حى لاتجوز عليه الحاجة فيجب أن يكون غنياً ، وهذه الدلالة مبنية على أصلين:أحدهما، هوأنه تعالى حى، وقد تقدم. والثانى، أنه لاتجوز عليه الحاجة. والذى يدل على ذلك[2] أن الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفار ، والشهوة والنفار إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان ، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم ، فيجب أن لاتجوز عليه الحاجة . وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب كونه غنياً .

---

(١) ناقصة من س

(٢) والدليل على ذلك ، فى س

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ، وما دليلكم عليه ؟ .

أبو هاشم والشهوة والنفار

قلنا : الدليل عليه ، ما ذكره شيخنا أبو هاشم أن أحدنا إذا أدرك ما تشتهيه النفس فإنه يزداد جسمه ويصح بدنه عليه ، ولو أدرك ما تنفر طبيعته[1] عنه فإنه يضره حتى يورثه الهزال والضعف ، وذلك دلالة دالة على أن الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفار .

اعتراض أبي سحق بن عياش

وقد اعترض هذه الطريقة شيخنا أبو اسحق بن عياش بأن قال : إن أحدنا قد يشتهي الطين والجبن أشد الشهوة ومع ذلك يضره غاية المضرة وينقص بدنه عليه ، وكذا الجماع فإنه تتعلق به الشهوة الشديدة ثم لا يوافقه ، وعلى هذا قال فيه الأطباء ما قالوه . وبالضد من ذلك ، إنه مع نفار طبعه عن الأدوية الكريهة المرة المنفرة[2] وكراهته لها ، قد ينتفع بتناولها أشد الانتفاع وأظهره .

إلا أن أباهاشم يمكنه الاعتذار عن ذلك ، فيقول: ليست شهوة الطين والجبن بشهوة صادقة وإنما هي شهوة كاذبة ، وأما الأدوية فإنه لا يقع بها الانتفاع وصلاح البدن بل تضر نفسه وتورثه الضعف والهزال ، ثم يصح بدنه على مايتناوله من الأطعمة الشهية اللذيذة بعد ذلك .

إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة غير ممكن ، لأن الجسم إنما يزداد وينقص بالأطعمة والأدوية لمجرى العادة من الله تعالى ، فكيف يجعل ذلك من حكم الشهوة والنفار .

تغليب رأي أبي اسحق

والطريقة المرضية المعتمدة في ذلك ، ما ذكره شيخنا أبو اسحق بن عياش ، وهو أنه تعالى لو جازت عليه الشهوة لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون مشتهياً لذاته ، أو لصفة من صفاته ، أو لمعنى ، أو لفاعل[3] . والأقسام كلها باطلة . فليس إلا أنه لا يكون مشتهياً أصلا .

(١) ينفر طبعه ، في س

(٢) النفرة ، في ا

(٣) بالفاعل ، في ا

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون مشتهياً لذاته ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأ إلى خلق المشتهيات وإلى أن يزيد فيها إلى ما لا نهاية له ، لعلمه بأنه ينتفع بها ولا مضرة عليه في الحال ولا في المآل ، وصار الحال فيه تعالى كالحال في أحدنا إذا علم أن بحضرته بدرة ولا ضرر عليه في أخذها لا في الحال ولا في المآل ، فكما أنه يكون[1] ملجأ إلى تناولها والانتفاع بها ، كذلك القديم تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وبهذه الطريقة يعلم أنه تعالى لايجوز أن يكون مشتهياً لما هو عليه في ذاته ، ولا بالفاعل .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون مشتهياً لمعنى ؟ قلنا : لأن ذلك المعنى لايخلو ؛ إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً . لايجوز أن يكون قديماً ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب التماثل ، وهذا يوجب في ذلك المعنى أن يكون مثلا لله تعالى ولا مثل له على ما بنبينه إن شاء الله تعالى . وبعد ، فكان يجب أن يكون مشتهياً فيما لم يزل ، وذلك يقتضي أن يكون ملجأ إلى خلق المشتهي ، وفي ذلك لزوم قدم العالم وقد دللنا على حدوثه . ولا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يجب أن يكون ملجأ إلى تحصيل ذلك المعنى وتحصيل المشتهي جميعاً ، وصار الحال في ذلك كالحال فيمن يرى بدرة على خطا منه ، فإنه كما يكون ملجأ إلى تناولها ، يكون ملجأ إلى قطع تلك المسافة التي بينه وبينها ، كذلك في مسألتنا ، لو كان القديم تعالى مشتهياً بشهوة محدثة لكان يجب أن يكون ملجأ إلى تحصيل الشهوة والمشتهي ، وذلك محال .

وبهذه الطريقة نعلم أنه تعالى لايجوز أن يكون نافراً ، لأنه لو كان كذلك

(١) ناقصة من س

لكان ، إما أن يستحقه لذاته، وذلك يوجب أن يكون ملجأ إن أن لا يخلق شيئاً من المنفرات التي خلقها وقد عرف خلافه ، أو يستحقها لما هو عليه في ذاته أو بالفاعل ، وذلك أيضاً يوجب ماذكرناه ، وإما أن يستحقه لمعنى ، وذلك المعنى إما أن يكون قديماً وذلك يقتضي أن يكون مثلا لله تعالى أو يكون محدثاً وذلك لا يصح لما ذكرناه في الشهوة .

الإلجاء

ولما عرض في الكلام الإلجاء تكلمنا عليه .

وجملة القول في ذلك ،أن الإلجاء على ضربين : أحدهما يكون بطريقة المنع، والثاني بطريقة المنافع والمضار .

أما ما يكون بطريقة المنع ، فهو كأن يعلم أحدنا أنه إذا حاول استنزال الملك عن سريره ، أو الزنى بابنته بين يديه ، فإنه يمنع عن ذلك ويقتل دونه ، فإنه والحال هذه يكون ملجأ إلى أن لا يفعل ، وإما أن يكون ملجأ بطريقة المنافع والمضار ، فهو كان يعلم أحدنا أن تحت قدميه كنزاً ، فإنه يكون ملجأ إلى استخراجه والانتفاع به .

ما يلزم معرفته من هذا الباب

ثم إنه رحمه الله بين في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب.

وجملة ذلك أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان غنياً فيما لم يزل ، ويكون غنياً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . والكلام في ذلك مثل الكلام في كونه حياً ، لأن المرجع في كونه غنياً ليس إلا إلى كونه حياً لا تجوز عليه الحاجة . فهذه طريقة القول في هذا الفصل .

فصل ، والغرض به ، الكلام في انه تعالى لا يجوز ان يكون جسماً

ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً[١] . وقبل الدلالة على ذلك وذكر الخلاف فيه ، نذكر حقيقة الجسم .

فاعلم أن الجسم، هو[٢] ما يكون طويلا عريضاً عميقاً ، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء ، بأن يحصل جزءان في قبالة[٣] الناظر ويسمى طولا وخطاً ، ويحصل جزءان آخران عن يمنيه ويساره[٤] منضمان[٥] إليهما ، فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة ، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق ، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً . هذا هو حقيقة الجسم في اللغة . والذي يدل عليه ، أن أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا في الطول والعرض والعمق ، وكان لأحدهما مزية على الآخر قالوا : هذا أجسم من ذلك ، يدل على هذا قول الفرزدق[٦] :

وأجسم من عاد جسوم رجالهم　　　وأكثر إن عُدوا عديداً من الترب

وقال آخر[٧] :

لقد علم الحي من عامر　　　بأن لنا ذروة الأجسم

وأنا المصاليت[٨] يوم الوغى　　　إذ ما العواوير لم تقدم

وقال يعقوب[٩] في إصلاح المنطق : تجسمت الأمر إذا ركبت أجسمه .

---

(١) من أهم دواعي ظهور الاعتزال الوقوف أمام من يقول بتجسيم الله ، وقد أتهم مقاتل بن سليمن المعاصر لجهم بن صفوان بأنه أول من قال بهذه الفكرة متأثراً بالاسرائيليات ، لذلك نادى جهم بن صفوان بتنزيه الله ونفى الصفات ، وعنه انتقلت الفكرة إلى المعتزلة .

(٢) ناقصة من أ　　　(٣) مقابلة في س

(٤) أو يساره ، في أ　　　(٥) متصلان ، في س

(٦) الديوان ١ : ١٤ طبعة الصاوي ١٣٥٤ ، ١٩٣٦

(٧) هو عامر بن الطفل . لسان العرب ١٤ : ٣٦٦ المطبعة الأميرية ١٣٠٢

(٨) مصاليت ، في س

(٩) هو يعقوب بن السكيت صاحب الألفاظ واصلاح المنطق . متوفى سنة ٢٤٣ هـ

ولفظة أفعل إنما تستعمل فى شيئين اشتركا فى صفة من الصفات وكان لأحدهما مزية على الآخر ، ولهذا يقال العسل أحلى من الدبس لما اشتركا فى الحلاوة وكان أحدهما أشد حلاوة من الآخر ، ولا يقال العسل أحلى من الخل لما لم يشتركا فى الحلاوة أصلا . فلولا أن الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق وإلا لما استعملوا فيه[١] لفظة أفعل عند الزيادة فيه .

الخلاف فى هذه المسألة :
١ ــ عن طريق المعنى
٢ ــ أو طريق العبارة

ثم إن الخلاف فى هذه المسألة لا يخلو ؛ إما أن يكون عن طريق المعنى كأن يقول : إن الله تعالى جسم على معنى أنه طويل عريض عميق ، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والنزول[٢] والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان ؛ وإما أن يكون عن طريق العبارة ، يجوز أن يقول : إن الله تعالى جسم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، ولا يجوز عليه ما يجوز[٣] على الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان ، ولكن أسميه جسماً لأنه قائم بنفسه .

فإن كان خلافه من هذا الوجه ، فالكلام عليه ما ذكرناه من أن الجسم إنما[٤] يكون طويلا عريضاً عميقاً فلا يوصف به القديم تعالى .

وإن كان خلافه من طريق[٥] المعنى ، فالكلام عليه هو أنه تعالى لو كان جسما لكان محدثاً ، وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة .

---

(١) منه ، فى أ
(٢) ناقصة من س
(٣) جاز ، فى س
(٤) ناقصة من أ
(٥) جهة ، فى س

ويمكن إيراد هذه الجملة على وجه آخر ، فنقول : لو كان الله تعالى جسماً — ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة — لوجب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام و[١] الأجسام قديمة مثل الله تعالى ، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل : دلوا على أن الأجسام متماثلة ليتم ما ذكرتم . قيل له : الدليل على ذلك ، هو أن الأجسام لو لم تكن متماثلة لكانت مختلفة إذ لا واسطة بينهما ، فكان يجب افتراقهما فى صفةٍ الافتراق فى تلك الصفة يكشف عن الاختلاف ، ومعلوم أنها لا تفترق فى صفةٍ الافتراق فيها يكشف عن الاختلاف ، فيجب أن نقضى بتماثلها .

فإن قال : ولم قلتم ذلك ، وما أنكرتم أنها افترقت فى صفةٍ الافتراق فيها ينبىء عن الاختلاف . قلنا : لأن ما يجب لهذا الجوهر فى كل حال ، يجب لسائر الجواهر فى سائر الأحوال ، وما يجب لهذا بشرط[٢] يجب لسائرها كذلك ، وما يصح على هذا الجوهر يصح على سائرها ، وما يستحيل على هذا الجوهر يستحيل على الكل ، فصح أنها لم تفترق فى صفةٍ الافتراق فيها ينبىء عن الاختلاف .

بيان ذلك ؛ أنه لما وجب كون الجوهر جوهراً فى سائر الأحوال وجب ذلك فى الجواهر كلها ، ولما وجب كونه متميزاً بشرط الوجود وجب ذلك فى سائر الجواهر ، ولما صح كونه كائناً فى هذه الجهة بدلا من كونه كائناً فى الجهة التى هو فيها صح ذلك فى [٣] كل جوهر[٣] ، ولما استحال فى [٤]هذا الجوهر[٤] أن يكون فى هذه الجهة وفى غيرها دفعة واحدة استحال ذلك فى كل جوهر ، فصح ما قلناه : من أن الجواهر لم تفترق فى صفةٍ الافتراق فيها يكشف عن الاختلاف .

---

(١) أو ، فى أ
(٢) فى شرط ، فى أ
(٣) سائر الجواهر ، فى س
(٤) هذه الجواهر ، فى س

فإن قيل : أليس أن بعض الأجسام أسود وبعضها أبيض ، فكيف يصح قولكم : إنها لم تفترق فى صفة تنبىء عن الاختلاف ، وهل قضيتم باختلاف هذين الجسمين لافتراقهما فى هذا الوجه ؟ قلنا : إن هذا الافتراق ليس براجع إلى الجسمين ، وإنما يرجع إلى ما يحلهما . يبين ذلك أن الأسود ليس له بكونه أسود حال ، [1]ولا الأبيض[1] بكونه أبيض حال ، وإنما المرجع بهما إلى حلول السواد فى أحد المحلين ، والبياض فى المحل الآخر ، وهذا مما لا تأثير له فى اقتضاء الخلاف والوفاق . لولا هذا وإلا كان يجب إذا انتفى عن المحلين السواد والبياض أن يصير المحلان متماثلان بعد أن كانا مختلفين ، وذلك مستحيل .

فإن قال : أليس أن بعض الأجسام تحتمل ما لا يحتمله البعض الآخر ، فإن الحى يحتمل الحياة والجماد لا يحتملها ، والقلب يحتمل الشهوة والعلم واليد لا تحتملهما[2] ، فكيف حكمتم بتماثلهما ؟

قيل له : إن الجسم يحتمل ما يحتمله لتحيزه ، والتحيز ثابت فى سائر الأجسام فلا جرم ما من جسم إلا ويحتمل مثل ما يحتمله الآخر ، بل عين ما يحتمله الآخر على ما نقوله فى التأليف .

فأما[3] ما ذكرته فى الجماد والحى ، فلأن الحياة تحتاج فى الوجود إلى بنية مخصوصة مركبة من لحم ودم وليس كذلك الجماد ، لا لأن المحل لا يحتملها .

وكذلك الكلام فى العلم فإنه إنما لم يصح وجوده فى اليد ، لاحتياجه فى الوجود إلى بنية مثل بنية القلب . يبين ذلك أنا لو قدرنا أن بنية اليد مثل بنية القلب ، أو الجماد مثل الحى ، لصح وجود هذه المعانى فيها .

---

(١) والأبيض
(٢) تحتملها ، فى ا
(٣) وأما ، فى س
(٤) تبى ؟ فى س

الله شىء لا كالأشياء

فإن قيل : أليس عندكم أنه تعالى شىء لا كالأشياء ، وقادر لا كالقادرين ، وعالم لا كالعالمين ، فهلا جاز أن يكون جسماً لا كالأجسام ؟

قيل له : إن الشىء اسم يقع على ما يصح ما يعلم ويخبر عنه ، ويتناول المماثل والمختلف والمتضاد ، لهذا يقال فى السواد والبياض أنهما شيئان متضادان . فإذا قلنا : إنه تعالى شىء لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا ، لأنا لم نثبت بأول كلامنا ما نفيناه بآخره . وكذا إذا قلنا : إنه تعالى قادر لا كالقادرين ، وعالم لا كالعالمين فالمراد به أنه قادر لذاته ، وعالم لذاته ، وغيره قادر لمعنى وعالم لمعنى ، وليس كذلك ما ذكرتموه ، لأن الجسم هو ما يكون طويلا عريضاً عميقاً ، فإذا قلتم : إنه جسم فقد أثبتم له الطول والعرض والعمق ، ثم إذا قلتم : لا كالأجسام فكأنكم قلتم : ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، فقد نفيتم آخراً ما أثبتموه أولا ، وهذا هو حد[1] المناقضة ففارق أحدهما الآخر .

أحد ما يدل على أنه تعالى ليس جسماً

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً ، هو أنه تعالى لو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرة ، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام ، فكان يجب أن لا يصح من الله تعالى فعل الأجسام ، وقد عرف خلافه .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما ، هو[2] أنه تعالى لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة : والثانى ، أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم[3] .

أما الذى يدل على أنه تعالى[4] لو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرة فهو أنه لو لم يكن قادراً بقدرة لوجب أن يكون قادراً للذات ، وصفة الذات

---

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من ا
(٣) الأجسام ، فى س
(٤) ناقصة من س

ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل ، من حيث أنها هي(١) الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق ، وذلك يرجع إلى كل جزء منه ، فكان يجب أن يكون كل جزء منه قادراً ، وأن يكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض ، وهذا يقتضي أن لا يحصل الفعل بداع واحد بل يحصل بدواع كثيرة مختلفة وأن يقع بينهم التمانع ، والمعلوم خلاف ذلك .

وبهذه الطريقة يعلم أن الواحد منا لا يجوز أن يكون قادراً لذاته .

ويمكن سلوك طريقة أخرى في الواحد منا ، فيقال(٢) : إنه حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد ، فلابد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل قادراً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو القدرة ، فهذا هو الكلام في أنه تعالى لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة .

وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام ، فهو أنه لو صح منه بما فيه من القدرة فعل الأجسام ، لصح منا أيضاً بما فينا من القدرة ، لأن القدر وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة ، حتى ما من قدرة يصح أن يفعل بها جنس إلا وغيرها من القدر يصح ذلك الجنس بها . فيلزم في الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والأولاد ، والمعلوم خلاف ذلك .

ومما يدل على أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم ، هو أن القادر بالقدرة لا يصح منه الفعل إلا على وجه المباشرة أو التوليد ، ولا يصح فعل الجسم على هذين الوجهين ، فليس إلا أنه لا يقدر على فعل الجسم أصلا .

(١) ناقصة من أ
(٢) فيقول ، في ص

فإن قيل : ولم قلتم : إن القادر بالقدرة لا يقدر على الفعل إلا على هذين الوجهين؟

قلنا : لأن الوجوه التي يصح أن يفعل عليها الفعل لا تعدو وجوهاً ثلاثة : الاختراع ، والمباشرة ، والتوليد .

أما الاختراع ، فلا شك أن القادر بالقدرة لا يقدر عليه ، لأنه إيجاد فعل متعد عنه من غير سبب ، وهذا لا يتأتى من القادرين بالقدرة ، إذ لو صح ذلك لصح من أحدنا أن يمنع غيره من التصرفات من غير أن يماسه أو يماس ما ماسه، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يفعل الجسم على وجه المباشرة ؟

قلنا : لأن المباشرة هو أن يفعل الفعل مبتدأ بالقدرة في محلها ، فلو فعل الجسم بهذه الطريقة لزم حلول الجسم في الجسم ، وذلك محال .

فإن قال(١) : لم لا يفعل الجسم بطريقة التوليد؟ قلنا : التوليد على ضربين ، أحدهما : أن يكون متعدياً عن محل القدرة ، والآخر لا يكون متعدياً . فإن لم يتعد عن محل القدرة لزم ما ذكرناه في المباشر ، وإن كان متعدياً عن محل القدرة فالذي يتعدى(٢) به الفعل عن محل القدرة ليس إلا الاعتماد ، والاعتماد مما لا حظ له في توليد الجسم .

فإن قال : ولم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأن الاعتماد لو كان يولد الجسم لوجب إذا اعتمد أحدنا في سمت أن تملأها جواهر وأجساماً ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : إنه يحصل عن اعتماداته الأجسام، إلا أنها تتبدد وتتلاشى فلا ترى.

(١) قيل ، في ص
(٢) تعدى ، في ص

قلنا : فيجب على هذا أن أحدنا إذا أدخل يده فى زق وسد رأسه عليها، ثم يعتمد أن يمتلىء الزق فينتفخ كما لو نفخ فيه ، وقد عرف خلافه[1] .

فإن قيل : إن أحدنا يقدر على فعل الجسم ، غير أنه لا يتأتى منه لمنع ، وهو كون الجهات مشغولة بالجواهر ، فإن العالم ممتلىء[2] جواهر . قلنا : لو كان الأمر كما ذكرتم[3] لوجب أن يتعذر علينا التصرف البتة حتى لا يمكننا تحريك أيدينا ، والمعلوم خلاف ذلك فليس إلا أن فى العالم خلاء على ما نقوله .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدنا إنما[4] لايمكن فعل الجسم لمنع آخر؟ قلنا: لا منع إلا ويصح ارتفاعه ، فكان يجب صحة أن يفعل الجسم فى بعض الحالات لارتفاع ذلك المنع ، وقد عرف خلافه . فهذا هو الكلام على من خالف من جهة المعنى .

الخلاف فى المسألة من طريق العبارة

وأما من خالف من جهة العبارة ، فقال : إنه تعالى جسم على معنى أنه قائم بذاته[5] ، فقد مر من الكلام عليه شطر ، والذى نذكره ههنا هو أنهم يستعملون من هذه اللفظة لفظة أفعل ، ولفظة أفعل إنما تستعمل فيما يقبل التزايد ، وكونه قائما بذاته مما لا يقبل التزايد لأن المرجع به إلى أنه لايحتاج فى وجوده إلى غيره ، وهذا نفى ، والنفى لا يصح دخول التزايد فيه ، وهذه طريقة معتمدة . والأولى من هذه الطريقة والأحسم للشغب أن نقول : إن الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولا يجوز أن يسمى بذلك إلا من كان طويلا عريضاً عميقاً ، والله تعالى ليس كذلك ، فلا يجوز وصفه به . وللمخالف فى هذا الباب شبه من جهة [5] السمع والعقل [5] .

الشبه : سمعية ، عقلية

---

(١) خلاف ذلك ، فى ص
(٢) ملأى ، فى ا
(٣) ذكرته ، فى ا
(٤) بنفسه ، فى ص
(٥) العقل والسمع ، فى ص

أما شبههم من جهة العقل :

قالوا : قد ثبت أنه تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا جسما ، دليله الشاهد . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إن من صح أن يعلم ويقدر مفارق لمن لا يصح أن يعلم ويقدر مفارقة الجسم للعرض . والقديم تعالى ممن يصح أن يعلم ويقدر ، فيجب أن يكون جسما .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً يجب أن يكون جسما لعلة ، تلك العلة مفقودة فى حق القديم تعالى ، وهو أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان فى الوجود إلى محل مبنى مبنية مخصوصة، والمحل المبنى على هذا الوجه لا بد من أن يكون جسما ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته ، قادر لذاته ، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسما .

ثم يقال لهم : الواحد منا إذا كان عالماً قادراً كما يجب أن يكون جسما ، يجب أن يكون ذا قلب وضمير ، وأن يكون مركباً من لحم ودم ، فقولوا مثله فى القديم تعالى ، والقوم لا يقولون بذلك .

شبهة أخرى لهم فى المسألة ، وهو أنهم قالوا: المعقول إما الجسم وإما العرض والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرضا ، فيجب أن يكون جسما. قلنا : ما تعنون بالمعقول ؟ فإن أردتم المعلوم ، ففيه وقع النزاع وهلا جاز أن يكون ههنا ذات معلوم مخالف للأجسام والأعراض وهو القديم تعالى . وإن أردتم به ما يمكن اعتقاده ، فهو نفس التنازع فيه أيضاً . وهلا جاز أن يكون ههنا ذات يمكن اعتقاده ولا يكون جسما ولا عرضاً وهو الله تعالى .

فإن قيل : إنا نعنى بالمعقول ما قد شوهد نظيره ، قلنا: وهلا جاز أن يكون

ههنا ذات لم يشاهد نظيره قط وهو الله تعالى . ثم يقال لهم ألستم قد أثبتم الحياة والقدرة وإن لم تشاهدوا نظيراً قط ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ هذا هو الكلام فى شبههم من جهة العقل .

الشبه السمعية

وأما شبههم من جهة السمع فكثيرة .

الرحمن على العرش استوى

منها : قوله تعالى « **الرحمن على العرش استوى** »[١] قالوا الاستواء إنما هو القيام والانتصاب ، والانتصاب والقيام من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً .

والأصل فى الجواب عن ذلك أن يقال لهم : أولا إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع موقوفة[٢] عليها ، لأنا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا نعلم صحة السمع ، وما لم نعلم أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً ، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنياً ، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، وهل هذا الا استدلال بالفرع على الأصل ؟ وذلك محال من[٣] وجه آخر ، هو أنا ما لم نعلم به عالماً لذاته لا نعلمه عدلا ، والجسم يستحيل أن يكون عالماً لذاته . ثم يقال لهم : الاستواء ههنا[٤] بمعنى الاستيلاء والغلبة ، وذلك مشهور فى اللغة . قال الشاعر :

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقال آخر[٦] :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

فالحمد للمهيمن الخلاق

---

(١) سورة طه ٥
(٢) موقوف ، فى ص
(٣) ومن ، فى ص
(٤) هنا ، فى ص

فإن قالوا : إنه تعالى[١] مستول على العالم جملة ، فما وجه تخصيص العرش بالذكر ؟ قلنا : لأنه أعظم ما خلق الله تعالى فلهذا اختصه بالذكر[٢]

وقد قيل : إن العرش ههنا بمعنى الملك ، وذلك ظاهر فى اللغة يقال : ثل عرش بنى فلان ، أى إذا[٣] زال ملكهم . وفيه يقول الشاعر :

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم وأودت كما أودت إياد وحمير

ولتصنع على عينى

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **ولتصنع على عينى**[٤] » قالوا : فأثبت لنفسه العين ، وذو العين لا يكون إلا جسماً .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن المراد به لتقع الصنعة[٥] على علمى ، والعين قد تورد بمعنى العلم ، يقال جرى هذا بعينى أى جرى بعلمى[٦] . ولولا ما ذكرناه وإلا لزم أن يكون لله تعالى عيون كثيرة ، لأنه قال : « **بأعيننا** » والمعلوم خلاف ذلك .

كل شىء هالك إلا وجهه

وقد تعلقوا بقوله تعالى[٧] « **كل شىء هالك الا وجهه** » قالوا: فأثبت لنفسه الوجه ، وذو الوجه لا يكون إلا جسما .

وجوابنا عن هذا ، أن المراد به كل شىء هالك إلا ذاته أى نفسه ، والوجه بمعنى الذات مشهور فى اللغة ، يقال : وجه هذا الثوب جيد ، أى ذاته جيدة . وبعد ، فلو كان الأمر[٨] على ما[٩] ذكروه ، للزم أن[٩] ينتفى كل شىء منه إلا الوجه[٩] ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

---

(١) ناقصة من ص
(٢) للذكر ، فى ص
(٣) ناقصة من ص
(٤) لتصنع فى ا
(٥) الصنيعة ، فى ا
(٦) وأنا أعلم ، فى ص
(٧) ناقصة من ا
(٨) كما فى ص
(٩) يقتضى أن كل شىء منه هالك إلا الوجه ، فى ص

لما خلقت بيدى

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى : « لما[1] **خلقت بيدى استكبرت**[2] » . قالوا : فأثبت لنفسه اليدين ، وهذا يدل على كونه جسماً .

والجواب عنه أن البدن ههنا بمعنى القوة ، وذلك ظاهر فى اللغة ، يقال : مالى على هذا الأمر يد ، أى قوة. فإن قالوا فما وجه التشبيه إذاً ؟ قلنا : إن ذلك مستعمل فى اللغة ، قال الشاعر[3] :

فقالا شفاك الله والله مابنـــا   لما حملت منك الضلوع يدان

على أمن عادتهم وضع المثنى كان[3] المفرد ، وعلى هذا قال الشاعر[4] :

فإن بخلت سدوس بدرهميها   فإن الريح طيبـة قبول

وقال أبو وهب ، الوليد بن عقبة :

أرى الجزار يشحذ شفرتيه   إذا هبت رياح أبى عقيل

وإنما أراد شفرته ، ولـكن ثنى .

بـل يـداه مبسوطتان

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **بل يداه مبسوطتان** » قالوا : فأثبت لنفسه اليد وذو[5] اليد لايكون الا جسما .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن اليد ههنا بمعنى النعمة ، وذلك ظاهر فى اللغة ، يقال : لفلان على منة،أى منة ونعمة . فإن قيل فما معنى التثنية ؟ قلنا : قد أجبنا عن ذلك .

ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله** » قالوا : وذو الجنب لايكون إلا جسما .

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من س
(٣) أو ، مقام
(٣) الشاعر هو عروة بن حزام . انظر ذيل الأمالى ١٩٩
(٤) الشاعر هو الأخطل . انظر طبقات فحول الشعراء ٤٠٢
(٥) ناقصة من س

والجواب عنه ، أن الجنب ههنا بمعنى الطاعة ، وذلك مشهور فى اللغة . وعلى هذا يقال : اكتسب[1] هذا الحال فى جنب فلان ، أى فى طاعته وخدمته .

والسمـ... مطويات

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **والسموات مطويات بيمينه** » قالوا[2] : وذو اليمين لايكون إلا جسما .

وجوابنا أن اليمين بمعنى القوة ، وهذا كثير ظاهر فى اللغة ، وعلى هذا قال الشاعر[3].

رأيت عرابة الأوسى يسمو   إلى العلياء منقطع القرين

إذا ماراية رفعت لمجـد   تلقاها عرابة باليمين

يوم يك... ساق

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى « **يوم يكشف عن ساق**[4] » قالوا وذو الساق لا يكون إلا جسما .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنه لايقر لـكم بالظاهر لأنه لم يضف الساق إلى نفسه ، فنقول : المراد به الشدة ، يبين ذلك أنه تعالى يصف هول يوم القيامة وشدته جرياً[5] على عادة العرب ، فهو بمنزلة قولهم قامت العرب على ساقها .

وجاء ر...

وقد تعلقوا بقوله تعالى « **وجاء ربك**[6] » قالوا : فالله تعالى[7] وصف نفسه بالمجىء ، والمجىء لا يتصور إلا من الأجسام .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم فى حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، كما قال عزوجل :

(١) كسب ، فى س
(٢) فقالوا فى س ، وآية « والسموات » من الزمر ٦٧
(٣) هو الشماخ بن ضرار ، انظر الديوان ٩٦ — ٩٧
(٤) القلم ٢٤
(٥) ناقصة من أ
(٦) الفجر ٢٢
(٧) سبحانه فى س ، والآية « وجاء ربك » من الفجر ٢٢

«واسال القرية»[١] يعنى أهل القرية. وقال فى موضع آخر: **«إنى ذاهب إلى ربى»**[٢] أى إلى حيث أمرنى ربى .

ما يلزم المكلف معرفته

ثم إن رحمه الله بين ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب .

وجملة القول فى ذلك ، أن الذى يلزمه أن يعلم ، أنه تعالى لم يكن جسما فيما لم يزل ، ولا يكون كذلك[٣] فيما لا يزال ، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال .

والذى يدل على ذلك ، هو أن مادل على استحالة كونه جسما الآن ثابت فى جميع الحالات[٤] فيجب استحالة كونه جسما فى سائر الحالات فهذه طريقة القول فى ذلك .

فصل ، لما بين رحمه الله الكلام فى أنه تعالى[٥] لايجوز أن يكون جسما[٥] بين **استحالة كونه عرضا** ، ونحن نبين أولا **حقيقة العرض** .

حقيقة العرض فى اللغة

اعلم أن العرض فى أصل اللغة هو ما يعرض فى الوجود ولا يطول لبثه سـواء كان جسما أو عرضاً ، ولهذا يقال للسحاب عارض ، قال الله تعالى : « **هذا عارض ممطرنا** [٦] » أى ممطرنا ، ولابد من هذا التقدير لأن صفة النكرة نكرة ، وقيـل : الدنيا عرض حاضر يأكل منه[٧] البر والفاجر ، هذا فى أصل اللغة .

فى الاصطلاح

وأما فى الاصطلاح ، فهو ما يعرض فى الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام ، وقولنا[٨] ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام ،

---

(١) يوسف ٨٢
(٢) ٩٩ الصفات
(٣) جسماً ، فى س
(٤) الأحوال ، فى س
(٥) ليس بجسم ، فى س
(٦) الأحقاف ٢٤
(٧) منها ، فى أ
(٨) ما ، فى أ

احتراز عن الأعراض الباقية فإنها تبق ، ولـكن لاعلى حد بقاء الأجسـام والجواهر لأنها تنتفى باضدادها ، والجواهر والأجسام باقية ثابتة .

وإذ قد عرفت هـذا ، فالذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً هو أنه لو كان كذلك ، لـكان لايخلو ؛ إما أن يكون شبيهاً بالأعراض جملة وذلك يقتضى كونه على صفات متضادة وذلك محال ، أو يكون شبيهاً ببعضها دون بعض وذلك يقتضى أن يكون القديم تعـالى محدثاً مثلها أو هى قديمة مثل الله تعالى ، وكلا القولين فاسد لأنا قد بينا قدم القديم وحدوث الأعراض .

وإن شئت قلت : الأعراض على ضربين : باق ، وغير باق . ولا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل مالا يبقى لما قد مر من قبل ، ولا أن يكون من قبيل مايبقى لأنه مامن شىء منها إلا وهو مختص بحكم ، وذلك الحـكم مستحيل على الله[١] تعالى .

وإن شئت ، قلت : الأعراض على ضربين : مدرك ، وغير مدرك . لايجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل المدركات لما سنبينه من بعد إن شاء الله تعالى ، ولا أن يكون من قبيـل مالا يدرك لأنه مامن شىء منها إلا وهو مختص بحكم ، ذلك الحـكم مستحيل على الله تعالى .

وإن شئت ، قلت: الأعراض على ضربين : علة، والآخر ليس بعلة ، والقديم تعـالى لا يجوز أن يكون من قبيل العلل لـما بيناه من قبل ، ولا أن يكون من القبيل الآخر، لأنه مامن شىء منها إلا وهو مختص بصفة، تلك الصفة مستحيلة على الله[٢] تعالى .

---

(١) القديم ، فى س
(٢) القديم ، فى س

وتحقيق ذلك، أن يقال: قد ثبت حدوث الأعراض جملة، وصح أن الله تعالى قديم، فكيف يكون عرضاً ؟ وذكر السيد الإمام(١) أن(٢) أن هذا الجنس ليس بمعتمد.

ما يلزم المكلف معرفته

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر الفصل مايلزم المكلف معرفته فى هذا الباب.

وجملة القول فيما(٣) يلزم ذلك، أن يعلم أن الله تعالى لم يكن عرضاً فيما لم يزل، ولا يكون عرضاً فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال. والذى يدل على ذلك، أن مادل على استحالة كونه عرضاً الآن ثابت فى جميع الأحوال، ولا(٤) يجوز أن يكون عرضاً فى وقت من الأوقات فهذه طريقة القول فيه.

نفى الرؤية

فصل، فى نفى الرؤية(٥)

ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية.

وهذه مسألة خلاف بين الناس. وفى الحقيقة، الخلاف فى هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء(٦) الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية، فأما المجسمة فهم

(١) هو الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الأملى المتوفى سنة ٤١١ هـ. كان من تلاميذ قاضى القضاة، أنظر المقدمة

(٢) بأن، فى س

(٣) ما، فى ا

(٤) فلا، فى س

(٥) موضوع الرؤية من مواضيع الخلاف بين مفكرى الإسلام. ويتعلق بمشكلة التجسيم وهل نثبت لله جهة ومكاناً ويداً ووجهاً. فقد ذهبت الرافضة إلى أن ربها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول وينتقل. وقالت المشبهة والكرامية أن الله جسم لا كالأجسام الحادثة ونسبوا إليه اليد والعينين والوجه نسبة حقيقية، وكذلك نسبوا إليه أنه فى جهة معينة وهى العرش، ومن قال مثل هذا الكلام فإنه يجيز رؤية الله فى كل آن. وقال الأشعرى بجواز رؤية الله وأثبت لله وجهاً ويداً وعينين لا تعرف كيفيتهما ورفض تأويل الآيات الواردة بهذا المعنى، بينما فعل ذلك الرازى إذ فسر الوجه بالذات (لوامع البينات ٢٦٠). أما المعتزلة فقد نفوا رؤية الله فى الآخرة أو الدنيا. كما رفضوا أخذ الآيات الواردة فى الوجه واليد والاستواء والجنب على معناها الظاهرى وأولوها. وهذا يتفق مع تنزيههم الله عن كل معنى من معانى التشبيه أو التجسيم.

(٦) ناقصة من س

يسلمون أن الله تعالى لولم يكن جسما لما(١) صح أن يرى(١)، ونحن نسلم لهم أن الله تعالى لو كان جسما لصح أن يرى، والكلام معهم فى هذه المسألة لغو.

يصح الاستدلال بالجمع والعقل فى

ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً، لأن صحة السمع لاتقف عليها، وكل مسألة لاتقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن. ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه حياً، لما لم تقف(٢) صحة السمع عليها، يبين ذلك، أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعاً حكيما، وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا، ولهذا لم نكفر من خالفنا فى هذه المسألة، لما كان الجهل بأنه تعالى لايرى لايقتضى جهلا بذاته ولا بشىء من صفاته. ولهذا جوزنا فى قوله تعالى « **رب ارنى انظر اليك** »(٣) أن يكون سؤال موسى عليه السلام سؤالا(٤) لنفسه، لأن المرئى ليس له بكونه مرئيا حالة وصفة. وعلى هذا لم نجهل شيخنا أبا على بالأكوان حيث قال إنها مدركة بالبصر.

إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم أنه رحمه الله بدأ بالاستدلال على هذه المسألة بقوله تعالى« **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** »(٥) ووجه الدلالة فى الآية، هو ما قد ثبت من أن الأدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد فى ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى فى حال من الأحوال.

فإن قيل: ولم قلتم إن الادراك إذا اقترن(٦) بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية ؟ قلنا: لأن الرائى ليس بكونه رائياً حاله زائدة على كونه مدركاً، لأنه لو كان

(١) رؤى، فى س

(٢) تسكن تقف. فى س

(٣) الأعراف ١٤٣

(٤) ناقصة من س

(٥) الأنعام ١٠٣

(٦) قرن، فى ا

أمراً زائداً عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول ، والمعلوم خلافه .

وبعد ، فإن الإدراك إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة . فقد يذكر ويراد به البلوغ ، يقال: أدرك الغلام أى بلغ الحلم؛ وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع ، يقال : أدرك الثمر إذا أينع؛فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية على ماذكرناه ، وصار الحال فيه كالحال فى السكون فإنه إذا قرن[1] بالنفس لا يحتمل إلا العلم ، وإن احتمل بإطلاقه شيئاً آخر .

يبين ما ذكرناه ، أنه لا فرق بين قولهم أدركت ببصرى هذا الشخص وبين قولهم رأيت[2] ببصرى هذا الشخص ، ورأيت ببصرى هذا الشخص ، أو أبصرت ببصرى هذا الشخص ، حتى لو قال أدركت ببصرى وما رأيت ، أو رأيت[3] وما أدركت ، لعد مناقضاً . ومن علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة ، أن يثبتا فى الاستعمال معاً ويزولا معاً ، حتى لو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر لتناقض الكلام ، وبهذه الطريقة نعلم اتفاق الجلوس والقعود فى الفائدة وغيرها من الأسامى .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إن من علامات اتفاق اللفظتين فى الفائدة أن يثبتا فى الاستعمال معاً ويزولا معاً ، ومعلوم أن الإرادة والمحبة واحدة ثم يستعمل[5] أحدهما حيث لا يستعمل الآخر ، فيقال : أحب جاريتى ولا يقال : أريدها ، قلنا : كلامنا فيما إذا استعملا حقيقة ، وهذا فقد استعمل[1] مجازاً ،

(١) قيد ، ف س (٢) أنست ، ف س
(٣) أنست ، ف س (٤) استعمل ، ف س
(٥) يستعمل ، ف س

وحقيقته أحب الاستمتاع بها ، فلا جرم يجوز أن يقول : أريد الاستمتاع بها ، وصار الحال فيما ذكرناه كالحال فى الغائط فإنه المكان المطمئن فى الأصل ، ثم يتجوز به فى الكناية عن قضاء الحاجة ، ولا يستعمل بدله المكان المطمئن فى الكناية عن قضاء الحاجة لما كان ذلك الاستعمال على سبيل التوسع والمجاز لا على وجه الحقيقة ، كذلك ههنا .

فإن قيل : أليس أنهم يقولون : أدركت ببصرى حرارة الميل،فكيف يصح قولكم : أن الإدارك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ؟ قلنا : ليس هذا من اللغة فى شىء وإنما اخترعه ابن أبى بشر الأشعرى[1] ليصحح مذهبه به ، إذ لم يرد فى كلامهم لا المنظور ولا المنثور .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن هذه الباء إذا دخلت على الأسامى أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه ، كقولهم مشيت برجلى وكتبت بقلمى . والبصر ليس بآلة فى إدراك الحرارة إذ الخيشوم يشاركه فى ذلك ، فلو كان آلة فيه لم يجز ذلك . ألا ترى أن البصر لما كان آلة فى الرؤية لم يشاركه فيه آلة السمع وغيره من الحواس ، كذلك كان يجب مثله فى مسألتنا .

على أنا لم نقل : إن الإدراك إذا قرن بالبصر وقيد بالحرارة فإنه لا يفيد إلا الرؤية ، حتى[2] يكون هذا نقضاً لكلامنا ، وإنما قلنا : إنه إذ اقترن[3] بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ، فلا يتوجه هذا على ما قلناه .

فإن قيل : ولم قلتم إن هذه الآية وردت مورد التمدح ؟ قلنا : لأن سياق الآية يقتضى ذلك ، وكذلك ما قبلها وما بعدها ، لأن جميعه فى مدائح الله تعالى ،

(١) يقصد الإمام الأشعرى (٢) فتى ، ف ا
(٣) قرن ، ف ا

وغير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة ، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا : فلان ورع تقى نقى الجيب مرضى الطريقة أسود يأكل الخبز يصلى بالليل ويصوم النهار ، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير فى المدح .

يبين ذلك ، أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصاحبة والولد بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يُرى ويَرى ، وبعد ، فإن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام فى ذلك ، وإنما الكلام فى جهة المدح .

الأقوال فى التمدح بعدم الرؤية

فمنهم من قال : إن التمدح هو بأن القديم[1] عز وجل[1] لا يرى لا فى الدنيا لا فى الآخرة على ما نقوله ، ومنهم من قال إن التمدح[2] هو بأن[2] لا يرى فى دار الدنيا ، ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى . فصح أن الآية واردة مورد التمدح على ما ذكرناه ، ولا تمدح إلا من الجهة التى نقولها .

التمدح لا يقع لكونه لا يرى وإنما لانضمام شىء آخر هو البينونة

فإن قيل : وأى مدح فى أنه لا يرى القديم تعالى وقد شاركه فيه المعدومات وكثير من الموجودات ؟ قلنا : لم يقع التمدح بمجرد أن لا يرى ، وإنما يقع التمدح بكونه رائياً ولا يرى ، ولا يمتنع فى الشىء أن لا يكون مدحاً ثم بانضمام شىء آخر إليه يصير مدحاً ، وهكذا فلا مدح فى نفى الصاحبة والولد مجرداً ، ثم إذا انضم إليه كونه حياً لا آفة به صار مدحاً . وهكذا فلا مدح فى أنه لا أول له ، فإن المعدومات تشاركه فى ذلك ، ثم يصير مدحاً بانضمام شىء آخر إليه وهو كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً موجوداً ، كذلك فى مسألتنا .

---

(١) تعالى ، فى س (٢) فى الآية فى أنه ، فى س

وحاصل هذه الجملة ، أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات ، والبينونة لا تقع إلا بما نقوله ، لأن الذوات على أقسام : منها ما يَرى ويُرى كالواحد منا ، ومنها ما لا يَرى ولا يُرى كالمعدومات ، ومنها ما يُرى ولا يَرى كالجماد ، ومنها ما لا يُرى ويَرى كالقديم سبحانه[1] وتعالى . وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله : وهو يُطعِم ولا يُطعَم .

فإن قيل : إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح ، كيف يصير مدحاً ؟ قيل له : لا مانع من ذلك ، فمعلوم أن قوله عز وجل «**لا تأخذه سنة ولا نوم**» بمجرده ليس بمدح ، ثم صار مدحاً لانضمامه إلى قوله «**الله لا إله إلا هو الحى القيوم**[2]» ، وكذلك فقولنا فى الله تعالى أنه موجود ليس بمدح ، ثم إذا ضممنا إليه القول بأنه لا ابتداء له صار مدحاً ونظائر ذلك أكثر من أن يذكر فالمنكر له متجاهل .

فإن قيل : فلو جاز فيما ليس بمدح أن يصير مدحاً بانضمامه إلى غيره لكان لا يمتنع أن يصير الجهل مدحاً بانضمامه إلى الشجاعة وقوة القلب ، حتى يحسن أن يمدح الواحد[3] الغير بأنه جاهل قوى القلب شجاع . قيل له : إن ما وضع للنقص من الأوصاف نحو قولنا ، جاهل وعاجز وما شاكلها ، لا تختلف فائدته ، ولا تتغير حاله لا بالانضمام ولا عدم الانضمام ، بل يفيد النقص[4] بكل حال سواء ضم إلى غيره أو لم يضم ، وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا نقص ، فإن ذلك مما لا يمتنع أن يصير مدحاً بغيره على ما ذكرناه .

فإن قيل: فجوزوا أن يصير قولنا أسود مدحا ، بأن ينضم إليه قولنا عالم ،

---

(١) ناقصة من س (٢) ناقصة من س
(٣) الذم ، فى س (٤) البقرة ٢٥٥

ومعلوم أن ذلك لا يصير مدحا لما لم يكن مدحا فى نفسه ، فإذا لم يجز أن يصير مدحا ، فكذلك لا يجوز فى قوله تعالى « **لا تدركه الابصار** » أن يصير مدحاً بأن ينضم إليه قوله « **وهو يدرك الابصار** » قيل له : إنا لم نقل : إن ماليس بمدح إذا انضم إلى ماهو مدح صار مدحا،على كل حال، بل قلنا: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ماهو مدح وحصل بمجموعهما البينونة صار مدحا ، ولم تحصل البينونة بانضمام قولنا أسود إلى قولنا عالم ، بخلاف مسألتنا ، لأنه حصل ههنا بينونة على الوجه الذى ذكرناه .

فإن قيل : وما وجه البينونة ؟ قلنا : وجه البينونة هو أنه يَرَى ولا يُرَى .

فإن قيل : هلا جاز أن تكون جهة التمدح هو كونه قادراً على أن يمنعنا من رؤيته ؟ قلنا : هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسرين ، وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسداً . وبعد ، فإن هذا حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللغة ومجازها ، فلا يجوز .

يبين ذلك ، أن أحدنا إذا قال : فلان لا يرى ، فإنه لا يقتضى كونه قادراً على أن يمنع من رؤيته ، لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها ، فكيف يصح ما ذكر .

فإن قيل : ولم قلتم إن هذا المدح يرجع إلى الذات ؟

قلنا : لأن المدح على قسمين ؛ أحدهما ، يرجع إلى الذات والآخر ، يرجع إلى الفعل. وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين ؛ أحدهما، يرجع إلى الإثبات ، نحو قولنا قادر عالم حى سميع بصير . والثانى ، يرجع إلى النفى ، وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن . وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى ضربين أيضاً ؛ أحدهما ، يرجع إلى الإثبات ، نحو قولنا رازق ومحسن ومتفضل والثانى ، يرجع إلى النفى ، وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب .

إذا ثبت هذا ، فالواجب أن ننظر فى قوله « **لا تدركه الابصار** » من أى القبيلين هو . لا يجوز أن يكون هذا من قبيل ما يرجع إلى الفعل لأنه تعالى لم يفعل فعلا حتى لا يرى ، وليس يجب فى الشىء إذا لم يرى أن يحصل منه فعل حتى لا يرى فإن كثيراً من الأشياء لا ترى وإن لم تفعل أمراً من الأمور كالمعدومات وككثير من الأعراض ، والشىء إذا لم يرى فإنما لم يرى لما هو عليه فى ذاته ، لا لأنه يفعل أمراً من الأمور ، وإذا كان الأمر كذلك صح أن هذا التمدح راجع إلى ذاته على ما نقوله .

فإن قيل : ولم قلتم :إن ما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً[١]، قيل له : لأنه لو لم يكن إثباته نقصاً لم يكن نفيه مدحاً . ألا ترى أن نفى السنة والنوم لما كان مدحاً كان إثباته نقصاً، حتى لوقال أحدنا: إنه تعالى ينام، كان هذا أيضاً نقصاً . وبعد ، فإنه تعالى إذا لم يرى فإنما لم يرى لما هو عليه فى ذاته ، فلو رئى وجب أن يكون قد خرج عما هو عليه فى ذاته ، فكان نقصاً .

فإن قيل وأى نقص فى أن يرى القديم تعالى ، وما وجه النقص فيه ؟ قلنا : لا يلزمنا أن نعلم ذلك مفصلا ، بل إذا علمنا على الجملة أنه تعالى يمدح بنفى الرؤية عن نفسه مدحاً راجعاً إلى ذاته ، وعلمنا أن ما كان نفيه مدحاً يرجع إلى الذات[٢] كان إثباته نقصاً ، كفى .

فإذا أردت التفصيل فلأن فيه انقلابه وخروجه عما هو عليه فى ذاته .

فإن قيل : وما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى« **لا تدركه الابصار** » أى لا تحيط به الأبصار ؟ ونحن هكذا نقول . قلنا : الإحاطة ليس هو بمعنى الادراك لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها،ألا ترى أنهم يقولون السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون:

---

(١) ونقصاً ، فى س (٢) ذاته ، فى س

أدركها أو(١) أدرك بها ، وكذلك يقولون : عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته . وبعد ، فإن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين ، فلا يقبل . على أنه كما لا تحيط به الأبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار ، لأن المانع عن ذلك في الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة لهذه الوجوه .

فإن قيل : لا تعلق لكم بالظاهر، لأن الذي يقتضيه الظاهر هو أن الأبصار لا تراه ، ونحن كذلك نقول . قيل له : إنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه ، فلا بد من أن يحمل على وجه يقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات حتى يدخل في باب التمدح . ولا تقع البينونة بينه وبين غيره من الذوات بهذا الذي قد ذكرتموه ، لأن الأبصار كما لا تراه فكذلك لا ترى غيره .

وبعد ، فإن المراد بالأبصار المبصرون، إلا أنه تعالى علق الإدراك بما هو آلة فيه وعنى به الجملة . ألا ترى أنهم يقولون: مشت رجلي ، وكتبت يدي ، وسمعت أذني ، ويريدون الجملة . وعلى هذا المثل السائر ، يداك أوكتا وفوك نفخ .

ثم إن لتعليق الشيء بما هو آلة فيه فائدة ظاهرة ، لا تحصل تلك الفائدة إذا علقت بالجملة. بيان ذلك ، أن أحدنا إذا قال كتبت، يحتمل أن يكون قد كتبه بنفسه ، ويحتمل أن يكون قد استكتب غيره ، وليس كذلك كتبت بيدي ، ومشيت رجلي ، فإنه لا يحتمل ذلك .

وبعد ، فإن هـذا تفسير بخلاف تأويل المفسرين ، فإن المفسرين من لدن الصحابة إلى يومنا هذا ، على أن المراد بالإبصار المبصرون ، إلا أنهم اختلفوا :

(١) و ، ق س

فمن قائل إنه لا يدركه المبصرون في دار الدنيا ، ومن قائل لا يدركه المبصرون في حال من الأحوال ، وكل تأويل بخلاف تأويل المفسرين فهو كفتوى يكون بخلاف فتوى المفتين .

فإن قيل : لو كان المراد بقوله تعالى لا تدركه الأبصار ، المبصرون ، لوجب مثله في قوله « **وهو يدرك الأبصار** » أن يكون المبصرين ، ليكون النفي مطابقاً للاثبات ، وهذا يقتضي أن يرى القديم نفسه لأنه من المبصرين ، وكل من قال إنه تعالى يرى نفسه قال إنه يراه غيره .

قيل له: إنه تعالى وإن كان مبصراً ،فإنما يرى ماتصح رؤيته،ونفسه يستحيل أن تُرى، لما قد بينا أنه يمدح بنفي الرؤية مدحاً يرجع إلى ذاته ، وما كان نفيه نفياً راجعاً إلى ذاته فإن إثباته نقصاً . والنقص لا يجوز على الله تعالى .

وبعد ، فإن المراد بقوله « **لا تدركه الأبصار** » المبصرون بالأبصار ، فكذلك في قوله وهو يدرك الأبصار ، فيجب(١) أن يكون هذا هو المراد ليكون النفي مطابقاً للاثبات ، والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار ، فلا يلزم ما ذكرتموه .

وبعد ، فلا يجوز من الله تعالى أن يجمع بينه وبين غيره في الخطاب ، بل يجب أن يفرد بالذكر تأديباً لنا وتعليماً للتعظيم . (٢)وعلى هذا(٢) فإن أمير المؤمنين عليه السلام لما سمع خطيباً يقول من أطاع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فقد غوى ، قال(٣) ليس خطيب القوم أنت ، هلا قلت ومن يعصي الله ورسوله فقد غوى . فنهى عن الجمع بين الله ورسوله في الذكر إعظاماً وإجلالاً لله جل ذكره .

(١) يجب ، ق س — (٢) ولهذا ، ق س
(٣) فقال له ، ق س

بين العام والخاص في مجال التدليل على رؤية الله أو عدمها

فإن قيل : قوله تعالى « **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** » عام في دار الدنيا ودار الآخرة وقوله « **وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة** »[1] خاص في دار الآخرة ، ومن حق العام أن يحمل على الخاص ، كما أن من حق المقيد[2] أن يحمل على المقيد .

وربما يستدلون بهذه الآية ابتداء على أنه تعالى يرى في دار الآخرة .

وجوابنا ، أن العام إنما يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه ، وهذه الآية لاتحتمل التخصيص ، لأنه تعالى يمدح بنفي الرواية عن نفسه مدحاً راجعاً[3] إلى ذاته ، وما كان نفيه مدحاً راجعاً[4] إلى ذاته كان إثباته نقصاً ، والنقص لايجوز على الله تعالى على وجه . وبعد ، فإن هذه الآية إنما تخصص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يرى في حال من الحالات ، وليس في الآية ما يقتضي ذلك ، لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية . هذا هو الجواب عنه إذا تعلقوا به على هذا الوجه .

فأما إذا استدلوا به ابتداء ، فالكلام عليه أن يقال لهم : ماوجه الاستدلال بالآية ؟ فإن قالوا : إنه تعالى بين أن الوجوه يوم القيامة تنظر إليه والنظر هو[5] بمعنى الرؤية ، قلنا : لسنا نسلم أن النظر بمعنى الرؤية فما دليلكم عليه ؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

ثم يقال لهم : كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية ، ومعلوم أنهم يقولون : نظرت إلى الهلال فلم أره ، فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام ، ونزل منزلة قول القائل : رأيت الهلال وما رأيت . وهذا[6] متناقض فاسد .

---

(١) القيامة ٢٣
(٢) المطلق ، في س
(٣) يرجع ، في س
(٤) يرجع ، في س
(٥) ناقصة من ا
(٦) وذلك ، في س

وبعد ، فإنهم يجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون : نظرت حتى رأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان أحدهما[1] بمنزلة أن يجعل الشيء غاية لنفسه وذلك لايجوز ، ولذلك لايصح ان يقال : رأيت حتى رأيت .

وبعد ، فإنهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون : نظرت فرأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان في ذلك تعقيب الشيء بنفسه وينزل منزلة قولك رأيت فرأيت ، وهذا لايستقيم .

وبعد ، فإنهم ينوعون النظر فيقولون : نظرت نظر راض ، ونظرت نظر غضبان ، ونظرت نظر شزر[2] وعلى هذا قال الشاعر :

نظروا إليك بأعين مزورة[3]   نظر التيوس إلى شفار الجازر

وقال آخر[4] :

تخبرني العينان ما الصدر كاتم   وماجن[5] بالبغضاء والنظر الشزر

وأيضاً فإنهم يقولون في تفسير الأقبل ، وهو الأحول ، وهو الذي إذا نظر إليك كأنه ينظر إلى غيرك ، فلو كان النظر هو الرؤية ، لكان تقديره : هو الذي إذا رآك كأنه يرى غيرك ، وهذا لا يستقيم .

وبعد ، فإنا نعلم ضرورة كون الجماعة ناظرين إلى الهلال ، ولا نعلم كونهم رائين له ضرورة ، ولهذا يصح أن نسأل عن ذلك ، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك .

---

(١) ناقصة من س
(٢) سرور ، في س
(٣) محمرة في ا
(٥) نسبه اللسان لسويد بن عمير . انظر اللسان مادة جن .
(٦) ولا جن ، في ص ا

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى **«وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون»**(١) أثبت النظر ونفى الرؤية ، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام ، وينزل منزلة قول القائل يرونك ولا يرونك ، وهذا خلف من الكلام.

فإن قيل : إن ذلك مجاز لأنه ورد فى شأن الأصنام ، قلنا : إنه وإن كان كذلك ، إلا أن المجاز كالحقيقة فى أنه لا يصح التناقض فيه .

وحاصل هذه الجملة ، أن النظر من الرؤية بمنزلة الإصغاء من السماع ، والدنو من إدراك الطعم ، والشم من إدراك الرائحة .

فإن قيل : النظر إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة على ما ذكرتموه ، فأما إذا علق بالوجه فلا(٢) يحتمل إلا الرؤية ، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر . وربما يقولون : إن النظر إذا علق بالوجه وعدى بإلى لم يحتمل إلا الرؤية .

قلنا : ما ذكرتموه أولاً مما لا نسلمه ، فما دليلكم عليه ؟

فإن قالوا : الدليل عليه، هو أن الآلة التى يرى بها الشىء فى الوجه ، فيجب فى النظر إذا علق به أن لا يحتمل إلا الرؤية ، لأنه لو لم يكن كذلك لا يثبت لتعليقه به فائدة ، قلنا : لو وجب صحة ما ذكرتموه من حيث أن الآلة التى يرى بها الشىء فى الوجه، لوجب صحة أن يقول القائل ذقت بوجهى ويريد به أدركت الطعم ، لأن آلة الذوق فى الوجه ، وهكذا فى قوله شممت بوجهى ، وقد عرف خلافه .

---

(١) الأعراف ١٩٨

(٢) فإنه لا ، فى س

وأما ما قالوه من أن النظر إذا علق بالوجه وعدى بإلى لم يحتمل إلا الرؤية فسنتكلم عليه إن شاء الله تعالى .

فإن قيل : النظر المذكور فى الآية إذا لم يفد الرؤية فما تأويل الآية ؟

قيل له : قد قيل إن النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار ، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضره لثواب ربها منتظرة ، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد قال تعالى « **فنظرة الى ميسرة** »(١) أى فانتظار ، وقال (٢)جل وعز(٢) فيما حكى عن بلقيس « **فناظرة بم يرجع المرسلون** »(٣) أى منتظرة .

وقال الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم(٤) ولى   فإن غداً لناظره قريب

أى لمنتظر

وقال آخر :

وإن امرأ يرجو السبيل إلى الغنى   بغيرك عن حد الغنى حد جاير

تراه على قرب وإن بعد المدى   بأعين آمال إليك نواظر

وقال آخر(٥) :

وجوه يوم بدر ناظرات   إلى الرحمن يأتى بالخلاص

وقال الخليل : إنما يقال أنظر إلى الله تعالى وإلى فلان من بين الخلائق، أى أنتظر خيره ثم خير فلان .

فإن قيل : النظر إذا عدى بإلى كيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار ؟

---

(١) البقرة ٢٨

(٢) عز وجل ، فى س

(٣) النمل ٣٥

(٤) البيت ، فى الأصل

(٥) هو ، حسان بن ثابت

قلنا : كما قال [١]الله تعالى[١] « **فنظرة الى ميسرة** »، ذكر النظر وعداه بإلى وأراد به الانتظار ، كما يقول العرب على ما قاله الخليل :

إنى إليك لما وعدت لناظر ٭ نظر الفقير إلى الغنى الموسر

فإن قيل : النظر إذا علق بالوجه وعدى بإلى فكيف[٢] يراد به الانتظار ؟ قلنا : إن ذلك غير ممتنع وعلى هذا قول الشاعر :

وجوه يوم بدر ناظرات   إلى الرحمن يأتى بالخلاص

على أن إلى فى الآية على ما قيل ، هو حرف الجر ولا حرف البعدية ، وإنما هو واحد الآلاء التى هى النعم ، فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة ، ونعمه مترقبة .

وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله البصرى ، بأن النظر إذا كان بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة يعدى بإلى ، فكذلك إذا كان الانتظار لا يمتنع أن يعدى بإلى لأن المجازات يسلك بها مسلك الحقائق ، وهذا إشارة إلى أن النظر بمعنى الانتظار مجاز وحقيقته تقليب الحدقه ، وليس كذلك ، لأن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة على ما مر .

وبعد ، فلو جاز أن يعلق النظر بالدين ويراد به الانتظار ، لجاز أن يعلق به الوجه أيضاً ويراد به الانتظار ، ومعلوم أنهم يعلقون النظر بالعين [٣]ويعدونه بإلى[٣] ويريدون به الانتظار .

وعلى هذا قال الشاعر :

تراه على قرب وإن بعد المدى   بأعين آمال إليك نواظر

---

(١) ناقصة من أ   (٢) كيف ، ف أ
(٣) ناقصة من س

على أن الوجه ههنا ليس بمقصود ، وإنما المقصود صاحب الوجه [١]قال الله تعالى[١] « **ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة** » ومعلوم أن الوجوه لا تظن وإنما أصحاب الوجوه يظنون .

هذا هو التأويل الأول والكلام عليه .

وأما التأويل الثانى ، فهو أن النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة ، فكأنه تعالى قال « **وجوه يومئذ ناظرة** » ذكر نفسه وأراد غيره ، كما قال فى موضع آخر « **واسأل القرية** » أى أهل القرية ، وقال « **انى ذاهب الى ربى** » أى إلى حيث أمرنى ربى ، وقال « **وجاء ربك** » أى وجاء أمر ربك ، وقال عنترة[٢] :

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك   إن كنت جاهلة بما لم تعلمى

أى أرباب الخيل ، وقال آخر :

سل الربع أنى يممت أم مالك   وهل عادة للربع أن يتكلما

وكلا التأويلين[٣] مرويان عن أمير المؤمنين عليه السلام ، وعن عبد الله بن عباس ، وجماعة من الصحابة والتابعين .

قالوا على التأويل : إن هذه الآية وردت فى شأن أهل الجنة فكيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار ، لأن الانتظار يتضمن الغم والمشقة ، ويؤدى إلى التنغيص والتكدير ، حتى يقال فى المثل : الانتظار يورث الاصفرار ، والانتظار[٤] الموت الأحمر . وهذه الحالة غير جائزة على أهل الجنة .

---

(١) فى قوله تعالى ، فى س . والآية من سورة القيامة ٢٤
(٢) زهير ، فى س . والصحيح أنه عنترة انظر ديوان عنترة ص ٢٢١
(٣) التأويلان ، فى أ   (٤) الانتظار . فى أ

وجوابنا أن الانتظار لا يقتضى تنغيص العيش على كل حال ، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ماينتظره إليه ، أو يكون فى جنس ولايدرى متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا ، فإنه والحال هذه يكون فى غم وحسرة ، فأما إذا تيقن وصوله فلايكون فى غم وحسرة ، خاصة إذا كان فى(١) حال انتظاره فى أرغد عيش وأهناه . ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل منها ويلتذ بها ، وينتظر لوناً آخر ويتيقن وصوله إليه ، فإنه لا يكون فى تنغيص ولا تكدير ، بل يكون فى سرور متضاعف ، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها . كذلك حال أهل الجنة لا يكونون فى غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال .

الأدلة العقلية

ولما فرغ رحمه الله من الاستدلال بالسمع على هذه المسألة استدل بالأدلة العقلية.

دليل المقابلة
الرؤية بالحاسة

وبدأ منها بدلالة المقابلة ، وتحريرها هو أن الواحد منا راء بحاسة ، والرائى بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا فى المقابل ، ولا فى حكم المقابل .

وهذه الدلالة مبنية على أصول : أحدها ، أن الواحد منا راءٍ بالحاسة . والثانى ، أن الرائى بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل . والثالث ، أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل .

أما الأول ، فالذى يدل عليه أن أحدنا متى كان(٢) له حاسة صحيحة ،

(١) ناقصة من ا   (٢) كانت ، فى س

والموانع مرتفعة ، والمدرك موجود ، يجب أن يرى ، ومتى لم يكن كذلك استحالة أن يرى ، فيجب أن يكون لصحة الحاسة فى ذلك تأثير ، لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط .

وأما الكلام فى أن الرائى بالحاسة لايرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، هو أن الشيء متى كان مقابلا للرائى بالحاسة أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل وجب أن يرى ، وإذا لم يكن مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل لم يرَ(١) ، فيجب أن تكون المقابلة أو ما فى حكمها شرطاً فى الرؤية ، لأن بهذه الطريق يعلم تأثير الشرط .

وأما الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل ، فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض ، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل .

فإن قيل : كيف يصح قولكم أن الواحد منا لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، ومعلوم أنه لا يرى وجهه فى المرآة مع أنه(٢) ليس بمقابل ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل ؟

قلنا : إن وجهه فى حكم المقابل ، لأن الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمرآة فيصير كالعين ، ثم ينعكس إلى العكس ، فيرى وجهه كأنه مقابل له . وعلى هذا لو جمع بين المرآتين لرأى قفاه ، لأن الشعاع ينفصل من نقطة ويتصل بالمرآة المستقبلة ، ثم ينعكس إلى المستديرة فيصير كالعين فترى قفاه .

(١) فى الأصل ، يرى
(٢) و ، فى س

فإن قيل : أليس أن الله تعالى يرى الواحد منا ، وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل فهلا جاز فى الواحد منا أن يرى الشىء وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل ؟ قيل له : إنما وجبت هذه القضية فى القديم تعالى لأنه لا يجوز أن يكون رائيا بالحاسة ، والواحد منا راء بالحاسة(1) ، فلا يعلم أن يرى إلا كذلك .

فإن قيل : إن هذه الدلالة تنبنى على أن أحدنا يرى بالحاسة ونحن لا نسلم ذلك ، بل نقول (2)إن أحدنا يرى(2) مايراه برؤية خلقها الله تعالى فى بصره . قلنا : قد مر فى كلامنا ما هو جواب عن ذلك ، لأنا قد بينا أن (3)الواحد منا(3) متى كانت حاسته صحيحة ، والمرئى بهذه الأوصاف وجب أن يراه ، ومتى لم يكن كذلك لم يصح أن يراه ، فدل على أنه إنما يرى ما يراه بالحاسة على ما نقوله . يبين ذلك أنه لو رأى ما يراه برؤية خلقها الله تعالى فيه ، لصح أن لا يخلقها مع هذه الأحوال كلها ، فلا يرى المرئى ، أو يراه مع فقد هذه الأمور ، وذلك مستحيل .

ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجه آخر لا يلزمنا هذا السؤال ، فيقال : إن أحدنا إنما يرى الشىء عند شرطين : أحدهما يرجع إلى الرائى ، والآخر يرجع إلى المرئى . ما يرجع إلى الرائى فهو صحة الحاسة ، وما يرجع إلى المرئى هو أن يكون للمرئى مع الرائى حكم ، وذلك الحكم هو أن يكون مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل . وإذا أوردته على هذا الوجه سقط عنك هذا السؤال . على أن هذا السؤال الذى أورده ينبنى على أن الإدراك معنى ، وسنبين الكلام فى أن الإدراك ليس بمعنى إن شاء الله تعالى .

---

(1) بحاسة ، فى ا
(2) إنما يرى أحدنا ، فى ص
(3) أحدنا ، فى ص

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا له أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، لأنه تعالى أجرى العادة بذلك ، فلا يمتنع أن يختلف الحال فيه ، فيرى القديم جل وعز فى دار الآخرة .

قيل له : إن ما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه ، ألا ترى أن الحر والبرد والثلج والمطر لما كان بمجرى العادة اختلف بحسب البلدان والأهوية ، فكان يجب مثله فى مسألتنا لو كان ذلك بالعادة . فيجب صحة أن يرى الشىء أحدنا ، وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل فى بعض الحالات ، لاختلاف العادة ، بل كان يجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ، ويرى البعيد كما يرى القريب ، ويرى الرقيق كما يرى الكثيف . ومتى ارتكبوا هذا كله ، فالواجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك من باب ما تستمر العادة فيه ، كما فى حصول الولد من ذكر وأنثى ، وكطلوع الشمس من مشرقها وغروبها مغربها ، وكحصول(1) كل جنس من الحيوانات من جنسه ، وكتاب الزرع وما يجرى هذا المجرى .

وجوابنا ، أنا لم نوجب فيما طريقه العادة أن يختلف الحال على كل وجه ، بل إذا اختلفت من وجه واحد كفى ، وما من شىء من هذه الأشياء التى ذكرتها إلا والحال فيه مختلف على وجه . ألا ترى أن الولد قد يحصل لا من ذكر وأنثى ، فإن آدم عليه السلام خلق لا من ذكر وأنثى ، فإن آدم عليه السلام خلق لا من ذكر وأنثى ، وعيسى عليه السلام خلق لا من ذكر ، وفيما بيننا فما من

---

(1) حصول ، فى ا

ولد إلا والحال فيه بخلاف الحال فى غيره ، فواحد يولد تاماً ، والآخر يولد ناقصاً ، فكان يجب مثله فى مسألتنا حتى يصدق من أخبرنا أنه شاهد ما ليس بمقابل له ولا حال فى المقابل ولا فى حكم المقابل ، أوشاهد أقواماً يشاهدون الأشياء من دون أن تكون على هذا الوجه أو ما يجرى مجراه ، وقد علم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يرى إلا ما كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، لأمر يرجع إلى المرئى لا إلى الرائى ؟ قيل له : هذا الذى ذكرته لا يصح ، لأنه كان يجب فى القديم تعالى أن لا يرى هذه المرئيات لفقد هذا الحكم فيه ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : إنا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف ، ولا يحتاج إلى أن يكون مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى الحكم المقابل ، قيل له : إن هذا قياس الرؤية على العلم من دون علة تجمعهما ، فلا يصح . فإن للعلم أصلا فى الشاهد وللرؤية أصلا ، فيجب أن يرد كل واحد منهما إلى أصله . فالعلم من حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولهذا يتعلق بالموجود والمعدوم والمحدث والقديم ، فإن كان معدوماً علم معدوماً ، وإن كان موجوداً . وكذلك الكلام إذا كان محدثاً أو قديماً ، وليس كذلك الرؤية ، فإنها لا تتعلق إلا بالموجود ، ولهذا لا يصح فى المعدوم أن يرى .

فإن قيل : هلا جاز أن نرى القديم تعالى[١] بحاسة سادسة ، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل ، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس ؟ قلنا : مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض فإن فيها شهلا[٢] وزرقاً وملحاً ، ومعلوم أن هذه

(١) ناقصة من س　　(٢) شهلا ، وشكلا ، فى ا

الحواس مع اختلافها واختلاف بِنائها ، متفقة فى أن لا يرى الشىء بها إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة فلا يصح إثباتها . وبعد ، فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة ، وأن يلمس بحاسة ثامنة ، وأن يشم بحاسة تاسعة ، ويسمع بحاسة عاشرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

دلالة الموانع

وقد مر فى الكتاب ما هو إشارة إلى دلالة الموانع لأنه قال الشىء إنما يرى لما هو عليه فى ذاته ، والقديم حاصل على ما هو عليه [١] فى ذاته[١] فما المانع من أن يرى ؟

وأجاب عنه بأن قال: وما لا يرى ينقسم إلى ما لا يرى لمنع ، وإلى ما لا يرى لاستحالة الرؤية عليه . والقديم تعالى[٢] إنما لا يرى لاستحالة رؤيته عليه لا لمنع .

فإن قال : ما فى هذه الدلالة إن أحدنا لا يرى الله عز وجل ، فمن أين أنه ليس بمرئى فى نفسه؟ قلنا : كل من قال: إن أحدنا لا يرى القديم تعالى ، قال إنه ليس بمرئى فى نفسه .

لو جازت رؤيته لوجب أن نراه الآن وهذا غير حاصل

دليل آخر ، وهو أن القديم تعالى ، لو جاز أن يرى فى حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن ، ومعلوم أنا لا نراه الآن . وتحرير هذه الدلالة ، هو أن الواحد منا حاصل على الصفة التى لو رأى المرئى[٣] لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم سبحانه[٤] وتعالى حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة ، فيجب أن نراه الآن ، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئياً .

(١) ناقصة من س　　(٢) ناقصة من ا
(٣) ناقصة من ا　　(٤) تعالى ، فى س

وهذه الدلالة مبينة على أصلين : أحدهما ، أن الواحد منا حاصل على الصفة التى لو رأى لما رأى إلا لـكونه عليها ، والثانى أن القــديم تعالى حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لـكونه عليها .

أما الذى يدل على أن القديم تعالى حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لـكونه عليها ، هو أن الشىء إنما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات ، والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلاف بيننا وبين من خالفنا فى هذه المسألة ، لأنه تعالى حاصل على ما هو عليه فى ذاته وموجود ، ونحن نقول : إن الشىء إنما يرى لما هو عليه فى ذاته ، وهم يقولون إنما يرى لوجوده ، والقديم تعالى حاصل على كل واحدة من هاتين الصفتين ، فإذاً لا شك أنه تعالى حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لـكونه عليهـــــا ، فلا خلاف فى إنه حاصل على الصفة التى رئى لما رئى إلا لـكونه عليها ، ولا تتجدد له صفة فى الآخرة يرى عليها ، فثبت ما قلناه. وأما الذى يدل على أن الواحد منا حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لـكونه عليها ، هو أنه إنما[1] يرى الشىء لـكونه حياً ، بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع وهذا ثابت .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأنه متى كان على هذه الصفة وجب أن يرى ، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى، فيجب أن تـكون رؤيته لما يراه لـكونه حياً بشرط صحة الحاسة على ما نقوله، لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط .

فإن قيل : نحن لا نسلم ذلك ، بل نقول : إن الحى [2]منا[2] إذا كان

---

(١) ناقصة من س

(٢) ناقصة من س

صحيح الحاسة إنما يرى الشىء لرؤية خلقها الله فى بصره وإدراك يخلقه ، قلنا : الادراك ليس بمعنى ، وليس بأمر زائد على ما ذكرناه .

فإن قيل : ومن أين أن الادراك ليس بمعنى ؟ قلنا : لو كان معنى لوجب فى الواحد منا مع صحة الحاســة وارتفاع الموانع ووجود المدرك ، أن لا يرى ما بين يديه فى بعض الحالات بأن لا يخلق الله له[1] الادراك ،وهذا يقتضى أن يـكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة والبعران ونحوها ونحن لا نراها لفقد الادراك وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات ويلحق البصراء بالعميان وذلك محال ، وما أدى إليه وجب أن يـكون محالا .

فإن قيل : إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة ، فـكيف يجوز أن تـكون ولا نراها ؟ قلنا : إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شىء يستند إلى طريق وهو العلم بأنه لو كان لرأيناه ، وقد سددتم هذه الطريقة على أنفسكم لتجويزكم أن يكون ولا ترونه ، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتـكم شىء ، فيلزم ما ألزمناكم . يبين ذلك أن الأعمى لما فقد هذه الطريق[2] ، وهو العلم بأنه لو كان رآه ، لم يمـكنه القطع على أنه ليس بحضرته شىء من طريق الادراك ، وكذلك إذا جوزتم أن يكون ولا ترونه ، وجب أن يكون حالـكم حال الأعمى .

فإن قيل : أليس الأعمى مع تجويزه أن يَكون ولا يرى ، يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شىء بأن يلمس فيجد ذلك الموضع خالياً ؟ قلنا : كلامنا فى علمين يستند أحدهما إلى الآخر ، وكان الأول طريقاً إلى الثانى ، وهذا الذى ذكرتموه ليس كذلك فلا يصح . وهكذا الجواب إذا قيل ، ليس يمكنه القطع

---

(١) لنا ، فى س

(٢) الطريقة ، فى أ

على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الخبر ، لأن كلامنا فى العلم الذى يستند إلى الادراك .

فإن قيل : ألستم جوزتم أن يقلب الله الجبال ذهباً مع أنكم قطعتم على أنه لم يفعل ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ، فيجوز أن يكون بين أيدينا شيء ونحن[1] لا نراه ، ومع ذلك نقطع على أنه ليس بحضرتنا ؟ قيل له : إن بين الموضعين فرقاً ، لأن كلامنا فى علمين يستند أحدهما إلى الآخر ، والأول طريق إلى الثانى ، فقلنا : من أفسد على نفسه تلك الطريقة لم يحصل له العلم الثانى الحاصل عن الطريق وليس كذلك[2] ما أردتموه ، لأن العلم بأنه تعالى لم يقلب الجبال ذهباً ضرورى خلقه[3] الله تعالى فينا أبداً ، فلا يشبه ما ذكرناه .

فإن قيل : ألستم جوزتم أن يقلب الله صورة زيد إلى صورة أخرى ثم قطعتم على أنه لم يفعل ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا . والجواب عنه مثل الجواب عما مضى ، لأن كلامنا فى علمين أحدهما طريق إلى الآخر . فقلنا : من أفسد تلك الطريقة على نفسه ، لا يحصل له العلم الذى يحصل من ذلك الطريق . والعلم بأن زيدا هو الذى شاهدناه[4] من قبل ، لا يستند إلى طريقة قد أفسدناها على أنفسنا ، فجاز أن نقطع على أنه هو .

فإن قيل : إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الادراك ، وقد أفسدتم بتجويزكم على أنفسكم أن يقلب الله صورته فلا يمكنكم القطع على أنه هو ، قيل له : ليس الأمر على ما ظننته لأن هذا العلم لا يستند إلى الادراك ، إذ لو كان كذلك لوجب فيمن أدرك زيدا ثم شاهده بعد ذلك أن يثبته لا محالة والمعلوم

(١) ناقصة من س
(٢) فيما ، فى س
(٣) يخلقه ، فى س
(٤) شاهد ، فى س

خلافه ، فإن فى الناس من يشاهد شخصاً مرة ، ثم إذا رآه ثانياً تبينه وتعرفه ، وفيهم من يشاهده مراراً ثم إذا رآه بعد ذلك لم يتبينه ولم يعرفه ، ولا[1] ذلك إلا لأن هذا العلم غير مستند إلى الادراك ، فصح ما قلناه .

فإن قيل : ما ألزمتمونا فى الادراك لازم لكم فى الشعاع ، لأن من الجائز عندكم أن يقلب الله شعاع أحدنا عن سمت المرئى ، ومع ذلك يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء ، كذلك فى مسألتنا ، قلنا : إن من قلب الله تعالى[2] شعاعه عن سمت المرئى لاتكون حاسته صحيحة ، بل يكون حاله وحال الأعمى سواء ، وكلامنا فى الحى إذا كان صحيح الحاسة ، فلا يلزمنا ما ذكرتموه .

فإن قيل : إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء علم يخلقه الله تعالى فينا ابتداء ، لا أنه يستند إلى طريق قد أفسدناه ، قلنا : ليس الأمر على ما ظننته ، بل العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء ، يستند إلى أنه لو كان لرأيناه ، وعلى هذا فان الأعمى لما فقد هذه الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء ، والمبصر لما حصل له هذا العلم أمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء ، فعلمنا أن أحد العلمين يستند إلى الآخر ، والأول طريق إلى الثانى ، فمن أفسد على نفسه العلم الأول لايحصل له العلم الثانى . فقد صح بهذه الجملة ووضح أن الإدراك ليس بمعنى ،[2] وأن أحدنا[3] حاصل على الصفة التى لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها ، والقديم تعالى حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لكونه عليها ، والموانع المعقولة مرتفعة .

معنى قولنا الموا مرتفعة

فإن قيل : ولم قلتم إن الموانع المعقولة مرتفعة ؟ قلنا : لأن الموانع المعقولة من الرؤية ستة : الحجاب ، والرقة ، والكثافة ، والبعد المفرط ، وكون الرئى

(١) لا ، فى س
(٢) ناقصة من ا
(٣) وأن الواحد منا ، فى س

فى غير جهة محاذاة الرائى ، وكون محله ينقض هذه الأوصاف ، وشىء منها لا يجوز على الله تعالى بحال(١) من الأحوال.

وإنما قلنا إن الحجاب منع ، لأن المرئى إذا كان محجوباً لا يمكن إدراكه ، ومتى كان مكشوفاً أمكن إدراكه(٢) . وهكذا(٣) الكلام فى الرقة ، واللطافة والبعد المفرط ، وكون المرئى فى غير جهة محاذاة الرائى ، لأن المرئى إذا كان ببعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك ، وإن لم يكن كذلك أمكن أن يدرك . وهكذا إذا كان محل المرئى ببعض هذه الأوصاف لأن اللون متى كان فى محل محجوب أو رقيق أو لطيف أو بعيد ، أوكان محله فى غير جهة محاذاة الرائى لم يمكن إدراكه ، ومتى لم يكن كذلك أمكن ، وبهذه الطريقة يعرف المنع مما ليس بمنع .

فإن قيل كيف قلتم إن الحجاب منع عن الرؤية مع أنا نرى ماوراء الزجاج ؟ قلنا : لا يمكن إنكار أن الحجاب منع ، ومن أنكر هذا فقد أنكر العيان وجحد الضرورة ، وأما ما ذكرته فى الزجاج فإنا نرى ما وراءه لأن فيه خللا على طريق الانعراج، ويختص بضرب من الصقالة والضياء فلا يحجب ماوراءه ، بل تحصل قاعدة الشعاع مع ماوراءه على وجه لاساتر بينهما وبينه ، ولا مايجرى مجرى الساتر . وإنما قلنا: إن فيه خللا على طريق الانعراج ، لأنه إذا أملىء دهنا وشد رأسه وترك فى الشمس فإنه يذهب ما فيه من الدهن ، فلولا أن فيه خللا على ما قلناه ، وإلا لم يذهب . فلهذه العلة أمكن رؤية ما فيه ورؤية ما وراءه ، كما أمكن رؤية المكشوف.

---

(١) فى حال ، فى س (٢) ناقصة من س
(٣) وهذا ، فى س

فإن قيل: كيف قلتم إن الرقة منع عن الرؤية ، مع أن المحتضر يرى الملك(١) ، والجن يرى بعضهم بعضاً ؟ قلنا : لأن الرقة لاتمنع بنفسها وإنما تمنع بغيرها وهو ضعف الشعاع وقلته ، والمحتضر إنما يرى الملك لأن شعاعه أقوى وأكبر ، وكذلك حال الجن .

فإن قيل : كيف قلتم إن اللطافة منع ، ومعلوم أن الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره يدرك ؟ قلنا : الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره خرج عن كونه لطيفاً بل هو كثيف ، فللكثافة تصح رؤيته .

فإن قيل : كيف قلتم إن البعد المفرط منع ؟ مع أنا نرى السماء وما فيها من الكواكب ، نحو زحل وغيره من النجوم ؟ قلنا : إنا إنما نرى السماء على بعد لأنها تختص بجرم عظيم وضوء كثيف ، فلا جرم أن هذا القدر من البعد لا يثبت فى حقه بعداً مفرطاً . وبعد فإن زحل ليس فى(٢) الجرم والعظم بهذه المنزلة التى نراها ، لا ذلك إلا لبعده عنا .

فإن قيل : كيف قلتم إن كون المرئى فى غير جهة محاذاة الرائى منع ، ومعلوم أن أحدنا يرى وجهه فى المرآة مع أنه فى غير جهة محاذاة الرائى ؟ قلنا : إنا قد أجبنا عن هذا من قبل وتكلمنا عليه .

الموانع ضربان: أحدهما يمنع بنفسه والثانى يمنع بشرط

واعلم أن الموانع على ضربين : أحدهما يمنع بنفسه والثانى يمنع بشرط . أما المانع بنفسه ، فهو كالحجاب ، وكون المرئى فى غير جهة محاذاة الرائى . وأما المانع بشرط ، (٣)فهو على(٣) قسمين : أحدهما ما يمنع لأمر يرجع إلى

---

(١) الملائكة ، فى س (٢) هو ق ، فى س
(٣) فعل ، فى س

الرائى ، والثانى ما يمنع لأمر يرجع إلى المرئى . ما يرجع إلى الرائى فهو كالرقة واللطافة ، فإنه إنما يمنع لأمر يرجع إلى الرائى وهو ضعف الشعاع . وأما ما يرجع إلى المرئى ، فنحو البعد المفرط فإنه إنما لا يرى لبعده حتى لو قرب لرئى .

فصار الحال فى المنع عن الرؤية كالحال فى المنع عن الفعل ، فكما أن المنع عن الفعل على قسمين ؛ أحدهما ، يمنع بنفسه وذلك كالقيد وما يجرى مجراه ؛ والآخر ، يمنع بشرط . ثم ما يمنع بشرط على ضربين؛ أحدهما ، يرجع إلى الفاعل وذلك نحو قلة القُدر والضعف ؛ والآخر يرجع إلى الفعل ، نحو كثرة الثقل فيه ، كذلك الموانع عن الرؤية .

فإن قيل : ما أنكرتم أنا إنما لا نرى القديم تعالى لمانع غير معقول ؟ قلنا : لأن إثبات ما لا يعقل يفتح باب الجهالات ، ويلزم عليه جواز أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانع غير معقول ، ويلزم مثل ذلك فى المعدوم ، ومعلوم خلافة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المانع من[1] رؤية الله تعالى هو أنه تعالى لم يشأ أن يرينا نفسه ، ولو شاء لرأيناه ؟ قلنا : المشيئة إنما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل ، وقد بينا أن الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه . وبعد ، فلو جاز ذلك فى القديم تعالى[2] لجاز مثله فى المعدوم ، فيقال: إن المعدوم إنما لا يرى لأنه تعالى لا يشاء أن يريناه ولو شاء لرأيناه ، فكما أن ذلك خلف من الكلام ، كذلك ههنا .

فإن قال : ما أنكرتم أن هذه الأمور التى عددتموها ليست بموانع ؟

---

(١) عن ، فى ا — (٣) ناقصة من ا

قلنا : إن[1] كان الأمر على ما ذكرته فقد ارتفع غرضنا ، لأن غرضنا بيان أن الموانع عن الرؤية مرتفعة ، وأنه تعالى لو كان مرئياً فى نفسه لوجب أن نراه الآن ، وهذا قد تم بما ذكرتموه ، على أنا قد بينا أن هذه الأمور موانع بما لا يمكن دفعه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنا نرى القديم تعالى[2] الآن؟ قلنا : لو رأيناه لعلمناه ضرورة ، لأن الرؤية طريق إلى العلم ، وهذا يوجب أن نجد كوننا عالمين به من أنفسنا ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل أليس أنه تعالى حاصل على الصفة التى لو علم[3] لما علم إلا لكونه عليها ، والواحد منا حاصل على الصفة التى لو علم ما علم إلا لكونه عليها ، والموانع المعقولة عن العلم مرتفعة ، ثم لا يجب فى كل عاقل أن يعلم القديم تعالى ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ، أن[3] يكون القديم حاصلا على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لكونه عليها ، والواحد منا حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لكونه عليها ، ثم لا يجب أن نراه الآن .

قلنا : إن بين الموضعين فرقاً ، لأن المصحح فى كونه عالماً غير الموجب له ، إذ المصحح له إنما هو كونه حياً ، والموجب له إنما[5] هو العلم ، وليس كذلك فى كونه مدركا ، لأن المصحح له هو كونه حياً ، وهو الموجب له أيضاً ، ففارق أحدهما الآخر .

وللقوم شبه فى هذا الباب :

شبه الـ[...] هذا الباب وجوه ناضرة إلى [...] ناظرة

من جملتها قوله تعالى « **وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة** »

---

(١) لو ، فى س — (٢) ناقصة من ا

(٣) لعل هنا نقصاً ، فتكون العبارة على النحو التالى : أى أن يكون .

(٣) لو علم بها ، فى ا — (٥) ناقصة من ا

قالوا : بين الله تعالى أن الوجوه تنظر إليه يوم القيامة ، وهذا يدل على كونه مرئياً على ما نقوله .

والأصل فى الكلام عليهم أن نمنعهم من الاستدلال[١] بالسمع أصلا ، لأن الاستدلال بالسمع ينبنى على أنه تعالى عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين، والقوم لايقولون بهذا،فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شىء أصلا. وعلى[٢] أنا قد بينا أن النظر ليس هو الرؤية ، وتكلمنا عليه فلاوجه لإعادته .

رب أرنى أنظر إليك

ومما يتعلقون به قوله تعالى« **رب أرنى أنظر اليك**»[٣] قالوا : فهذا سؤال ، فقد سأل موسى الله الرؤية ، فدل ذلك[٤] على أنها جائزة على الله تعالى ، فلو استحال ذلك لم يجز أن يسأله . قالوا : والذى يدل على أن السؤال سؤال موسى عليه السلام وجهان ، أحدهما هو أنه أضاف الرؤية إلى نفسه ، والثانى أنه تاب ، والتوبه لا تصح إلا من فعل نفسه .

جواب أبى الهلاف

وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا : بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم ولا اعتماد عليه ، لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت ، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم . فالأولى ما ذكره غيره من مشايخنا ، وهو أن السؤال لم يكن سؤال موسى وإنما كان سؤالا عن قومه . والذى[٥] يدل عليه قوله عز وجل لمحمد صلى الله عليه وآله« **ويسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة** »[٦] وقوله عز وجل « **واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة** »[٧] فصرح الله تعالى بأن القوم هم الذين حملوه على هذا السؤال .

---

(١) بالاستدل ، فى ا
(٢) على ، فى ص
(٣) الأعراف ١٤٣
(٤) ناقصة من ص
(٥) ناقصة من ا
(٦) النساء ١٥٣
(٧) البقرة ٥٥

ويدل عليه أيضا[١] قوله حاكياً عن موسى عليه السلام « **اتهلكنا بما فعل السفهاء منا** »[٢] فبين أن السؤال سؤال عن قومه ، وأن الذنب ذنبهم .

فإن قيل : لولا أن الرؤية غير مستحيلة على الله تعالى وإلا لما جاز أن يسأله ذلك لا عن نفسه ولا عن قومه ، كما لا يجوز أن يسأل الله عن الصاحبة والولد لما كانت مستحيلة عليه .

قلنا : [٣]فرق بينهما[٣] : لأن مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع لجاز أن يطلب فيها دلالة سمعية ، بخلاف مسألة الصاحبة والولد .

وقيل: إنه علم أن الرؤية مستحيلة على الله ، ولكن سأله عن ذلك لأن الأمة لم يكن يقنعهم جوابه ، فسأله الله سبحانه ليرد من جهته جواباً يقنعهم .

فأما ما ذكره فى الصاحبة والولد فلا يصح،لأنه إنما لم يسأل لا لأن الصاحبة والولد مستحيل على الله تعالى والرؤية غير مستحيلة ، بل لأنهم لم يطلبوا منه ذلك ، حتى لو قدرنا أنهم طلبوا منه ذلك ، وعلم أنه لا يقنعهم جوابه لجاز أن يسأل الله تعالى ذلك ، ليرد من جهته جواباً يقنع .

وقد قيل : إن بين الموضعين فرقاً لأن إحدى المسألتين لا يمكن [٤]أن نستدل[٤] عليها بالسمع ، والأخرى يمكن ذلك فيها ، ففارق أحدهما الآخر .

وأما ما ذكروه من أن السؤال سؤال موسى [٥]عليه السلام[٥] ، **لأنه** أضاف سؤال[٦] الرؤية إلى نفسه بقوله : « **رب ارنى انظر اليك** »، فلا يصح،

---

(١) ناقصة من ا
(٢) أفتهلكنا ، فى الأصل ، والآية من الأعراف ١٥٥
(٣) بينهما فرق ، فى ص
(٤) الاستدلال ، فى ص
(٥) ناقصة من ص
(٦) ناقصة من ص

لأنه غير ممتنع أن يكون السؤال سؤال قومه ثم إنه يضيفه إلى نفسه ، وهذا ظاهر فى الشاهد . ألا ترى أن الكثير منا إذا شفع لغيره فى[1] حاجة ، ربما[2] يقول : اقض حاجتى وأنجح طلبتى وما جرى هذا المجرى ، فيضيفه إلى نفسه وإن كانت الحاجة حاجة غيره . وأما ما قالوه من أن السؤال سؤال موسى ، لأنه تاب عن ذلك ، والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه ، فلا يصح أيضاً ، لأن توبته هو ، لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن ، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى[3] بحضرة الأمة من غير إذن سمعى ، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن لا يجابوا ، فيكون ذلك تنفيراً عن قبول قوله .

وأما الصاعقة فلم يكن ذلك عقوبة ، وإنما كان ذلك[4] امتحاناً وابتلاء كما امتحن الله غيره من الأنبياء .

وهذه الآية حجة لنا عليهم من وجهين :

أحدهما ، هو[5] أنه تعالى قال مجيباً لسؤاله « **رب أرنى أنظر اليك** » قال[6] لن ترانى ولن موضوعة للتأبيد ، فقدنى أن يكون مرئياً البتة ، وهــذا يدل على استحالة الرؤية عليه . فإن قالوا : أليس أنه تعالى قال حاكياً عن اليهود « **ولن يتمنوه أبدا بما قدمت ايديهم** » أى لا يتمنون الموت ، ثم قال حاكيــاً عنهم « **يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون** » فكيف يقال : إن لن موضوع للتأبيد ؟ قلنا : إن[7] لن موضوعة للتأبيد ثم ليس يجب أن لا يصح استعماله إلا حقيقة ، بل لا يمتنع أن يستعمل مجازاً ، وصار الحال فيه كالحال فى قولهم أسد وخنزير وحمار ، فكما أن موضعها وحقيقتها

(١) ناقصة من س
(٢) ربما أن ، فى س
(٣) ناقصة من س
(٤) ناقصة من س
(٥) ناقصة من س
(٦) ناقصة من س
(٧) ناقصة من ا

الحيوانات مخصوصة[1] ثم تستعمل فى غيرها على سبيل المجاز والتوسع ، واستعمالهم فى غيرها لا يقدح فى حقيقتها[2] ، كذلك ههنا .

والوجه الثانى من الاستدلال بهذه الآية ، هو أنه تعالى قال « **لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى** »[3] علق الرؤية باستقرار الجبل . فلا يخلو ؛ إما أن يكون علقها[4] باستقراره بعد تحركه ، وتدكدكه ، أو علقها به حال تحركه . لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل ، لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه ، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه ، دالا بذلك على أن الرؤية مستحيلة عليه ، كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه . ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى[5] « **ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط** » .

ومما يتعلقون به ، قوله تعالى « **تحيتهم يوم يلقونه سلام** »[6] وقوله تعالى « **فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا** »[7] إلى غير ذلك من الآيات التى ذكر فيها اللقاء .

والأصل فى الجواب عن ذلك أن اللقــاء ليس هو بمعنى الرؤية ، ولهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر ، ولهذا فإن الأعمى يقول : لقيت فلاناً وجلست بين يديه وقرأت عليه ، ولا يقول رأيته . وكذلك فقد يسأل أحدهم غيره هل لقيت الملك ؟ فيقول : لا ، ولـكن[8] رأيته على القصر . فلو كان أحدهما

تحيتهم يوم يلقو[نه] سلام
فمن كان يرجـ[و] لقاء ربه

اللقاء غير الرؤ[ية]

(١) لحيوان مخصوص ، فى س
(٢) حقيقة ، فى س
(٣) الأعراف ١٢٣
(٤) عاق الرؤية ، فى س
(٥) ناقصة من ا والآية من الأعراف ٤٠
(٦) الأحزاب ٤٤
(٧) الكهف ١١٠
(٨) والـكنى ، فى س؟

بمعنى الآخر لم يجز ذلك ، فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية ، وأنهم إنما يستعملونه فيها مجازاً ، وإذا ثبت ذلك ، فيجب أن نحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة العقل فنقول : المراد بقوله تعالى « **تحيتهم يوم يلقونه سلام** » أى يوم يلقون ملائكته ، كما قال فى موضع آخر « **والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم** »[١]

وأما قوله عز وجل « **فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا** » أى ثواب ربه ، ذكر نفسه وأراد غيره . كما قال فى موضع آخر « **وانا ادعوكم الى العزيز الغفار** »[٢] أى إلى طاعة العزيز الغفار ، « **وقال انى ذاهب الى ربى** » أى إلى حيث أرنى ربى . وكقوله « **وجاء ربك** » أى وجاء أمر ربك . وقوله « **واسال القرية** » يعنى أهل القرية[٣] . ونظائر هذا أكثر من أن تحصى .

وبعد ، فلو كانت [٤] هذه الآية دالة[٤] على أن المؤمنين يرون الله تعالى ، لوجب فى قوله « **فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه** »[٥] أن يدل على أن المنافقين أيضاً يرونه ، وهم ما لا يقولون بذلك . فليس إلا أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى فى كل حال ، وأن لقاءه فى هذه الآية محمول على عقابه ، كما فى تلك الآية محمول على لقاء ثواب الله أو لقاء الملائكة .

وفى الحكاية أن قاضياً من القضاة استدل بقوله عز وجل «**فمن كان يرجو لقاء ربه** » على أنه تعالى يرى ؛ فاعترض عليه ملاح فقال : ليس اللقاء بمعنى الرؤية ، لأن أحدهما يستعمل حيث لا يستعمل الآخر ، بل يثبت بأحدهما وينتفى

---

(١) الرعد ٢٣ (٢) غافر ٤٢
(٣) ناقصة من ا (٤) بهذه الآية دلالة ، فى س
(٥) التوبة ٧٧

بالآخر ، ولا يتناقض الكلام ، وقال : لو كان اللقاء بمعنى الرؤية لم يختلف الحال فيه بالمؤمنين والمنافقين . وقد قال الله تعالى « **فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه** » فيجب أن يدل على أن المنافقين يرونه. فقال له القاضى: من أين لك هذا ؟ فقال له : من رجل بالبصرة يقال له أبو على بن عبد الوهاب الجبائى ، فقال : لعن الله ذلك الرجل ، لقد[١] بث الاعتزال فى الدنيا حتى سلط الملاحين على القضاة .

ومما يتعلقون به ،قوله تعالى« **كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**» قالوا : بين الله[٢] تعالى أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله، وهذا يدل على أن المؤمنين لا يحجبون ، وفى ذلك ما نقوله .

والأصل فى جوابه ، أن هذا استدلال بدليل الخطاب ، وذلك لا يعتمد فى فروع الفقه فكيف فى أصول الدين . وبعد ، فليس فى ظاهر الآية ما يدل على أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله ، لأنه تعالى قال « **كلا انهم عن ربهم** [٣]**يومئذ لمحجوبون**[٣] » ولم يقل عن رؤية ربهم . ومتى قالوا : المراد بقوله عن ربهم، عن رؤية ربهم ، قلنا: ليس كذلك، بل المراد عن ثواب ربهم ، لأنكم إذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتأويل أولى منا ، فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل .

ومما يتعلقون به، إجماع الصحابة على أنه تعالى يرى، وإجماعهم حجة ،فيجب القضاء بأنه تعالى يرى .

قلنا : لا يمكن إدعاء إجماع الصحابة على ذلك ، فقد روى عن عائشة أنها

---

(١) فقد ، فى س (٢) ناقصة من ا
(٣) ناقصة من س ، والآية من المطففين ١٥

قالت لما سمعت قائلا يقول إن محمداً رأى ربه ، فقالت: لقد قف شعرى مماقلت، ثلاثاً من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى ، ثم تلت قوله تعالى « و [١]**ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء** »[٢].

وبعد ، فمعلوم من حال أمير المؤمنين على عليه السلام وكبار[٣] الصحابة ، أنهم كانوا ينفون الرؤية عن الله تعالى . وأنت إذا نظرت فى خطب أمير المؤمنين ، وجدتها مشحونة بنفى الرؤية عن الله تعالى ، [٤]فيبطل ما قالوا[٤] .

أخبار مروية عن الرسول

ومما يتعلقون به ، أخبار مروية عن النبى صلى الله عليه وآله ، وأكثرها يتضمن الجبر والتشبيه ، فيجب القطع على أنه صلى الله عليه وسلم[٥] لم يقله ، وإن قال فإنه[٦] قاله حكاية عن قوم ، والراوى حذف الحكاية ونقل الخبر .

ومن جملتها وهو أشف ما يتعلقون به ، ما يروى عن النبى صلى الله عليه أنه قال : « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»[٧] .

فى الجواب ثلاثة طرق

ولنا فى الجواب عن هذا طرق ثلاثة :

أحدها ؛ هو أن هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه ، لأنا لا نرى القمر إلا مدوراً عالياً منوراً ، ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد ، فيجب أن نقطع على أنه كذب على النبى صلى الله عليه ، وأنه لم يقله ، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم كما ذكرنا .

---

(١) ما ، فى س
(٢) الشورى ٥١
(٣) وأكابر ، فى س
(٤) فبطل ما قالوه ، فى س
(٥) ناقصة من ا
(٦) لأنما ، فى س
(٧) البخارى مواقيت ١٦ ، ٢٦ ، أذان ١٢٩ ، داود السنة ١٩ ، الترمذى الجنة ١٦ ، ابن حنبل ٣ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٢٧ .

والطريقة الثانية ؛ هو أن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبى حازم ، عن جرير بن عبد الله البجلى ، عن النبى صلى الله عليه [١]وعلى آله[١] . وقيس هذا مطعون فيه من وجهين : أحدهما ؛ أنه كان يرى رأى الخوارج ؛ يروى أنه قال : منذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقول : انفروا إلى بقية الأحزاب — يعنى أهل النهروان — دخل بغضه قلبى ، ومن دخل بغض أمير المؤمنين قلبه ، فأقل أحواله أن لا يعتمد [٢]على قوله[٢] ولا يحتج بخبره . والثانى ؛ قيل إنه خولط فى عقله آخر عمره ، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم فى حال عدم التمييز ، ولا ندرى أن[٣] هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل ، ويحكى[٤] عنه أنه قال لبعض أصحابه : أعطنى درهماً أشترى به عصاً ، أضرب بها الكلاب ، وهذا من أفعال المجانين . ويقال أيضاً أنه كان محبوساً فى بيت فكان يضرب على الباب فكلما اصطفق[٥] الباب ضحك، فلا يمكن الاحتجاج بقوله لأن هذا دلالة الجنون عليه .

وأما[٦] الطريقة الثالثة ؛ هو أن يقال : إن صح هذا الخبر وسلم ، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد ، وخبر الواحد مما لا يقتضى العلم ، ومسألتنا طريقها[٧] القطع والثبات ، وإذا صحت هذه الجملة بطل ما يتعلقون[٨] به . ثم إن هذا الخبر معارض بأخبار رويت، منها ما روى أبو قلابة عن أبى ذر أنه قال : قلت للنبى : هل رأيت ربك ، فقال : نور هو ، أنّى أراه[٩] أى ،

---

(١) ناقصة من ا
(٢) ناقصة من ا
(٣) ناقصة من س
(٤) يحكى ، فى ا
(٥) طفطق ، فى س
(٦) و ، فى س
(٧) مما طريقه ، فى س
(٨) تعلقوا ، فى س
(٩) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ٢٩١

أنور هو ؟ كيف أراه ؟ فحذف همزة الاستفهام جرياً على عادتهم فى الاختصار ، وعلى هذا قال الشاعر[١] :

فوالله ما أدرى وإن كنت دارياً   بسبع رميت الجمر أم بثمان

وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه [٢]وعلى آله وسلم[٢] أنه قال : لن يرى الله أحد فى الدنيا [٣]ولا فى الآخرة[٣] . وقد قيل لعلى عليه السلام : هل رأيت ربك ؟ فقال : ما كنت لأعبد شيئاً لم أره . فقيل : كيف رأيت ؟ فقال : لم تره الأبصار بمشاهدة العيان ، ولـكن[٤] رأته القلوب بحقائق الإيمان ، موصوف بالدلالات ، معروف بالآيات ، هو الله الذى لا إله إلا هو الحى القيوم .

ثم نتأوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل ، فنقول : المراد به سترون ربكم يوم القيامة ، أى ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر . وعلى هذا قال : لا تضامون فى رؤيته ، أى لاتشكون فى رؤيته فعقبه بالشك ، ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك . والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن ، وورد به الشعر . فقال الله تعالى « **الم تر الى ربك كيف مد الظل** »[٥] وقال : « **الم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل** »[٦] وقال : « **او لم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شىء حى افلا تؤمنون** »[٧] وفى الشعر :

رأيت الله إذ سمى نزاراً   وأسكنهم[٨] بمكة قاطنينا

أى علمت الله تعالى[٩] .

---

(١) عمر بن أبى ربيعة ، الديوان ٥٠٦   (٢) ناقصة من ا
(٣) ناقصة من ا   (٤) لـكن ، فى س
(٥) الفرقان ٤٥   (٦) الفيل ١
(٧) الأنبياء ٣٠   (٨) وأسكنكم ، فى ا
(٩) ناقصة من ا

وقال حاتم بن طى[١] :

أماوى إن يصبح صداى بقفرة   من الأرض لا ماء لدى ولا خمر
ترى أن ما أنفقت لم يك ضرنى   وأن يدى مما بخلت به صفر
أماوى ما يغنى الثراء عن الفتى   إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر
أماوى إن المـــال غاد ورائح   وباق من المال الأحاديث والذكر[٢]

فإن[٣] قالوا : النبى صلى الله عليه [٤]وآله[٤] إنما أورد هذا الخبر مورد البشارة لأصحابه ، وأى بشارة فى أن يعلموا الله تعالى فى دار الآخرة ، ومعلوم أنهم يعلمونه فى دار الدنيا ؟ قلنا : إنما بشرنا بالعلم الضرورى ، والعلم الضرورى لا يثبت إلا فى دار الآخرة . فإن قالوا لم أى بشارة فى أن يعلم الله تعالى ضرورة؟ قلنا : لأن لا يلزم مئونة النظر وتعب الفكر . فإن[٥] قال : فيجب على هذا أن يكون المنافقون والمؤمنون سواء ، لأنهم يعلمون[٦] الله ضرورة كالمؤمنين . قلنا : إن المنافقين والكفار وإن علموا الله تعالى ضرورة فلا يكون حالهم وحال المؤمنين سواء ، لأن المؤمنين إذا عرفوا الله تعالى ضرورة ، وعلموا دوام ثوابهم ، ازدادوا فرحاً وسروراً ، ويكون عيشهم أهنأ وأرغد ، وليس كذلك حال المنافقين ، لأنهم إذا عرفوا الله تعـــالى ضرورة ، وعلموا دوام عقابهم ، ازدادوا غماً وحسرة ، وكانوا فى عقوبة وعذاب .

فإن قالوا : الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين ، نحو رأيت فلاناً فاضلا ، ولا يجوز الاقتصار على أحد مفعوليه إلا إذا كان بمعنى المشاهد ،

---

(١) الديوان ص ٣٩ ، والخطاب لزوجته ماوية   (٢) ناقص من س
(٣) ناقصة من س   (٤) وعلى آله وسلم ، فى س
(٥) ناقصة من س   (٦) يعرفون ، فى س

قلنا : لا يمتنع أن يكون الأصل ما ذكرتموه ، ثم يقتصر على أحد مفعوليه توسعاً ومجازاً ، كما أن همزة التعدية إذا دخلت [١] في[١] الفعل الذى يتعدى إلى مفعولين ، يقتضى تعديه إلى ثلاثة مفعولين ، ثم قد يدخل على الفعل الذى هذا حاله ويقتصر على مفعولين ، ولهذا قال تعالى « **ارنا مناسكنا** »[٢] فأدخل[٣] الهمزة على الرؤية واقتصر على مفعولين على أن حال الرؤية إذا كانت بمعنى العلم ليس بأكثر من معنى حال العلم ، ومعلوم أنهم يقتصرون فى العلم على أحد مفعولين فيقولون أعلم ما فى نفسك ، ولهـــذا قال تعالى : « **تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك** » فإن قال : إن العلم ههنا بمعنى المعرفة ، فلهذا جاز أن يقتصر على أحد مفعولين ؟ قلنا : فارض منا بمثل هذا الجواب ، فنقول : إن الرؤية فى الخبر بمعنى المعرفة ، لأن المراد بقوله : سترون ربكم يوم القيامة ، أى ستعرفون ربكم يوم القيامة كما تعرفون القمر ليلة البدر ، فلا يجب أن يتعدى إلى مفعولين .

شبه المخالفين من جهة العقل

وللمخالف فى هذا الباب شبه من جهة العقل من جملتها ، قولهم : إن القديم تعالى [٤]عندكم راء [٤] لذاته فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل ، وإلا خرج عن كونه رائياً لذاته ، وكل من قال إنه يرى نفسه قال إنه يراه غيره .

قلنا : لنا فى هذه المسألة طريقان : أحدهما ، هو أن يقول : إنا لا نسلم أنه[٥] راء لذاته ، بل القديم تعالى إنما يرى الشىء لكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكونه حياً من مقتضى صفة الذات ، وكونه مدركاً من مقتضى صفة الذات ، فكيف يصح أن يقال إنه عز وجل راء لذاته ؟

والطريقة الثانية ، هو أن نقول: هب أن الله[٦] تعالى راء لذاته ، أليس أنه

(١) ناقصة من س
(٢) البقرة ١٢٨
(٣) وأدخل فى س
(٤) راء عندكم ، فى س
(٥) أن الله تعالى ، فى س
(٦) أنه ، فى س

عز وجل لا يجب أن يرى المعدومات مع كونه رائياً لذاته ؟ فإن قالوا : إنما لا يجب [١]أن يرى المعدومات[١] لأن الرؤية مستحيلة على المعدومات ، قلنا : وكذلك القديم تعالى تستحيل عليه الرؤية ، فلا يجب[٢] أن يرى نفسه فيما لم يزل .

ومما يتعلقون به ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى راء لغيره فيجب أن يرى نفسه ، لأن العلة فى صحة أن يرى غيره هى العلة فى صحة أن يرى نفسه[٣] . دليـــله الشاهد ، فإن كل من صح أن يرى غيره يصح أن يرى نفسه ، ومن لم يصح أن يرى غيره لم يصح أن يرى نفسه ، والعلة هو ما يثبت الحكم بثباته ويزول بزواله .

قلنا : ليس الأمر على ماظننته ، بل الطريق إلى صحة العلة هو أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها ، ولم يكن[٤] هنا لكما تعليق الحكم عليه أولى ، وفى مسألتنا ما تعليق الحكم عليه ، فلا يصح ما ذكرتموه .

وبعد ، فإن هذا قياس الرائى على المرئى ، وأحدهما مباين للآخر ، لأن الرائى إنما يصح أن يرى الشىء لكونه حياً بشرط صحة الحاسة ، والمرئى إنما يرى لكونه مرئياً فى نفسه بشرط أن يكون موجوداً فى الحال ، وليس كذلك القديم تعالى ، فلا يصح ما أوردتموه . وهل هذا إلا كأن يقال : إن[٥] من كان حياً ، كما يجب أن يكون رائياً للشىء ، يجب أن يكون مرئياً . فكما أن هذا خلف من الكلام ، كذلك هنا ، لأن المعلوم أن الشىء لا يرى لكونه حياً

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من ا
(٣) هنالك صور أخرى لهذه الجملة مذكورة فى نسخة ا
(٤) وليس ، فى س
(٥) ناقصة من س

وإنما يرى لكونه على الصفة التي يتعلق بها الإدراك ، والرائى إنما يرى الشيء لكونه حياً . وبعد ، فما أنكرتم أن الواحد منا إنما يصح أن يرى نفسه لأنه مما تصح رؤية ، وليس كذلك القديم تعالى لأن الرؤية مستحيلة عليه ، ففارق أحدهما الآخر .

ومما يتعلقون به أيضاً ، قولهم : قد ثبت أن القديم تعالى موجود ، فيجب أن يكون مرئياً .

وجوابنا عن ذلك هو أن نقول : ولم قلتم : إن من كان موجوداً يجب[1] أن يكون مرئياً ؟ فإن قالوا : لأن [2]مصحح الرؤية[2] إنما هو الوجود ، بدليل أن الشيء متى كان موجوداً كان مرئياً ، ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئياً ، وبهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من المصحح وغير المصحح . قلنا : كيف يصح قولكم إن الشيء متى كان موجوداً يرى ، ومعلوم أن كثيراً من الموجودات لا ترى ، كالإرادات والكراهات وغير ذلك ؟ ثم نقول لهم : ولم قلتم إنه إذا لم يكن موجوداً لم يصح أن يرى ، أو ليس عندكم أنه يجوز أن يرى المعدومات بأن يخلق الله تعالى الإدارك المتعلق بها ؟ ثم يقال لهم : كيف يصح قولكم إن المصحح للرؤية إنما هو الوجود ، ومعلوم أن الشيء عندما تصح رؤيته كما تتجدد له صفة الوجود تتجدد له صفات أخرى ، فليس بأن تجعل الصفة المصححة للرؤية هي الوجود ، أولى من أن تجعل الصفات الأخر ، فما أنكرتم أن المصحح لها غير هذه الصفة ؟ فإن قيل : وما تلك الصفة قلنا : لا يلزمنا بيانه على طريق الجدل ، غير أنا نتبرع فنقول : إن تلك الصفة إنما هو التحيز فى الجوهر ، والهيئة فى الكون . فإن قالوا لو كان كذلك لأدى إلى اختلاف المصحح ،

---

(١) فيجب ، فى س (٢) المصحح للرؤية ، فى س

وذلك مما لا يجوز . ألا ترى أن كون أحدنا[1] حياً لما صحح كونه عالماً قادراً لم يختلف البتة ، حتى وجب فى كل عالم أن يكون حياً ، كذلك فى مسألتنا لو كان التحيز هو المصحح للرؤية فى الجوهر ، لوجب فى كل مرئى أن يكون متحيزاً ، والمعلوم خلافه . وجوابنا أنه لا يمتنع اختلاف المصحح ، ألا ترى أن المصحح لكون أحدنا عالماً قادراً حياً موجوداً ، إنما هو[2] كون القديم تعالى[3] قادراً عالماً حياً . ثم ليس يجب أن يكون المصحح لهذه الصفات فيه تعالى ما ذكرناه ، بل المصحح لها ما هو عليه فى ذاته ، كذلك فى مسألتنا .

ومما يتعلقون به أيضاً ،[4] قولهم : إن إثبات الرؤية لله تعالى لا تؤدى إلى حدوثه ، ولا إلى حدوث معنى فيه ، ولا إلى تشبيهه بخلقه ، ولا إلى تجويره فى حكمه ، ولا إلى تكذيبه فى خبره ، فيجب أن تثبت الرؤية لله تعالى ويقال إنه مرئى .

وهذه شبهة مسترقة من شيخنا أبى على ، فإنه قال فى كتاب « من يكفر ومن لايكفر » أن إثبات الرؤية لله تعالى على مايقوله هؤلاء الأشعرية لايكون كفراً لأنه لا يؤدى إلى حدوثه ولا إلى حدوث معنى فيه وعدّ هذه الأمور ، ففطن القوم لجهلهم أن هذا يدلهم على إثبات الرؤية .

فيقال لهم : إن نفى الرؤية عن الله تعالى لا يؤدى إلى حدوثه ، ولا إلى حدوث معنى فيه ، ولا إلى تشبيهه بخلقه ، ولا إلى تجويره فى حكمه ، ولا إلى تكذيبه فى خبره ، فيجب أن ننفى عنه الرؤية ، وهذه الطريقة تسمى قلب التسوية .

---

(١) الواحد ، فى س (٢) ناقصة من ا

(٣) ناقصة من س (٤) ناقصة س ا

وبعد ، فإن إثبات جبريل عليه السلام فى السماء السابعة لايؤدى إلى حدوث القديم تعالى[١] ، ولا إلى حدوث معنى فيه ، ولا إلى تشبيهه بخلقه ، ولا إلى تكذيبه فى خبره . ثم لايجب أن يقال : إن جبريل فى السماء السابعة ، وكذلك فإن إثبات بلدة عظيمة بين الرى وأصفهان أعظم منهما لايؤدى إلى ذلك[٢] ففسدت[٣] هذه الطريقة .

ثم يقال لهم : إن إثبات الرؤية يؤدى إلى حدوثه ، وإلى حدوث معنى فيه ، وإلى تشبيهه بخلقه ، وإلى تجويره فى حكمه ، وإلى تكذيبه فى خبره ، لأن الشىء إنما يرى إذا كان مقابلا ، أوحالا فى المقابل ، وهذه من صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالى جسما ، وإذا كان جسما يجب أن يكون محدثاً ، لأن الأجسام لا تخلو من المعانى المحدثة فيؤدى إلى حدوثه ، وكذلك إذا كان جسما تجوز عليه الحاجة ، وتجور[٤] عليه الزيادة والنقصان ، وإذا جازت[٥] عليه الحاجة جاز أن يجوز فى حكمه ، ويكذب فى خبره ، تعالى عن ذلك . فإذا كان إثبات الرؤية لله تعالى يؤدى إلى كل هذه المحالات ، فيجب أن ينفى عنه على مانقوله .

اعلم أن من خالفنا فى هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين ؛ أما أن يحقق الرؤية فيقول : إن الله[٦] تعالى يرى[٧] مقابلا لنا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، أو لا يحقق فيقول : إنه تعالى يرى بلا كيف . فمن ذهب إلى المذهب الأول فإنه يكون كافراً لأنه جاهل بالله تعالى ، والجهل بالله كفر . والدليل على ذلك إجماع الأمة ، وإجماع الأمة حجة . ومن قال إنه تعالى[٧] يرى

(١) ناقصة من أ
(٢) ناقصة من أ
(٣) يفسد ، فى أ
(٤) فتجوز ، فى س
(٥) جاز ، فى س
(٦) أنه ، فى س
(٧) ناقصة من س
(٨) ناقصة من أ

بلا كيف فلا يكفر ، لأن التكفير إنما يعرف شرعاً ، ولا دلالة من[١] جهة[١] الشرع يدل على ذلك . والذى ألزمهم فى الكتاب هو أنه تعالى لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم ، خاصة على مذهبهم أن رؤية الله تعالى من أعظم الثواب ، فيجب أن يكون القديم تعالى مشتهى[٢] معشوقا ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل .

فصل ، فى نفى الثانى

والغرض به ، الكلام فى أن الله تعالى واحد لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه .

وقبل الشروع فى المسألة لا بد من أن نبين حقيقة الواحد .

اعلم أن الواحد قد يستعمل فى الشىء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض على مثل ما نقوله فى الجزء المنفرد أنه جزء واحد ، وفى جزء من السواد والبياض أنه واحد . وقد يستعمل ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره ، كما يقال فلان واحد فى زمانه . وغرضنا إذا وصفنا الله تعالى بأنه واحد إنما هو القسم الثانى لأن مقصودنا مدح الله تعالى بذلك ، ولا مدح فى أن[٣] لا يتجزأ ولا يتبعض ، وإن كان كذلك ، لأن غيره يشاركه فيه .

إذا ثبت هذا فالمخالف فى المسألة لا يخلو ؛ إما أن يقول : إن مع الله قديماً ثانياً يشاركه فى صفاته ، ولا قائل بهذا يقول[٤] ، وإن كان الإشكال فى إبطاله كالإشكال فى إبطال المذهب الثانى ، بل أكثر . أو يقول : إن مع الله تعالى

(١) فى ، فى س
(٢) مشتهيا ، فى أ
(٣) أنه ، فى س
(٤) القول ، فى س

قديماً ثانياً يشاركه فى بعض صفاته ، والقائل بهذا المذهب الديصانية ، والمانوية ، والمجوس . وسنفصل الكلام عليهم إن شاء الله تعالى وبه الثقة .

ونحن نورد دلالة تعم كلا المذهبين بالافساد ، فنقول : لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلا له لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك فى سائر صفات النفس . وإذا كان كذلك ، والقديم تعالى قادراً لذاته وجب أن يكون الثانى أيضاً قادراً لذاته ، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما ، لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع وذلك يوجب ماذكرناه . إذا ثبت هذا ، فلو قُدِّر وقوع التمانع بينهما ، بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد[1] تسكينه لكان لايخلو : إما أن يحصل مرادهما وذلك يؤدى إلى اجتماع الضدين ، أولا يحصل مرادهما ، وذلك يقدح فى كون الواحد الذى يثبت بالدلالة قادراً لذاته ، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر . فمن حصل مراده فهو الإله ، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع . والممنوع متناهى المقدور قادر بقدرة والقادر بالقدرة لايكون إلا جسما ، وخالق العالم لايجوز أن يكون جسما.

وهذه الدلالة مبنية على أصول : منها أن القديم قديم لنفسه ، ومنها أن الاشتراك فى صفة صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك فى سائر الصفات ، ومنها أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما ، ومنها أن من حق القادر على الشىء إذا دعاه الداعى أن يحصل لامحالة، حتى لولم يحصل لخرج عن كونه قادراً ، ومنها أن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس

(١) ناقصة من ا

ضده إذا كان له ضد ، ومنها أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً متناهى المقدور ، ومنها أن متناهى المقدور لابد من[1] أن يكون قادراً بقدرة ، ومنها أن القادر بالقدرة لابد من أن يكون جسما، ومنها أن خالق العالم لايجوز أن يكون جسما .

أما الكلام فى أن القديم قديم لنفسه ، وأن الاشتراك فيها يوجب التماثل فقد تقدم .

وأما الكلام فى أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما ، فهو لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، وإذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما على ماذكرنا .

فإن قيل : وما التمانع ؟ قلنا : هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه .

وأما الكلام فى أن من حق القادر على الشىء إذا دعاه الداعى إليه أن يحصل لا محالة فظاهر ، لأن الواحد منا إذا كان جائعاً وبين يديه طعام شهى لذيذ ، وكان له داع إلى أكله لابد من أن يأكله حتى لولم يأكله لخرج عن كونه قادراً .

وأما الكلام فى أن من لم يحصل مراده فإن يكون ممنوعاً فظاهر لا إشكال فيه ، لأنه لو لم يكن ممنوعاً لحصل مراده ، فلما لم يحصل دل على أنه ممنوع .

وأما الكلام فى أن الممنوع متناهى المقدور ، فهو أنه لو لم يكن كذلك لحصل مراده ، فلما لم يحصل مراده دل على أن مقدوره قد تناهى . ألا ترى أن

(١) ناقصة من س

أحدنا إذا حاول حمل الثقيل فلا بد من أن تكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه ، ومتى لم يمكن رفعه علم أن مقدوره قد تناهى .

وأما الكلام فى أن متناهى المقدور قادر بقدرة ، فهو أن الذى يحصر المقدورات فى الجنس والعدد إنما هو القدرة ، فإذا تناهى مقدوره دل على أنه قادر بقدرة .

وأما الكلام فى أن القادر بالقدرة لابد من أن يكون جسما ، فهو أن القدرة لايصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضرباً من الاستعمال ، ألا ترى أنه لايمكننا رفع الثقيل بما فى أيدينا من القدرة[1] إلا بعد أن نستعملها فى الفعل أو فى سببه نوعاً من الاستعمال ، فإذا كان كذلك وجب أن يكون جسما .

وأما الكلام فى أن خالق العالم لايجوز أن يكون جسما فقد تقدم .

فإن قيل ، ما أنكرتم أن مقدورهما واحد ، لأنهما قادران للذات فلا يعلم وقوع التمانع ؟ وصار[2] الحال فيه كالحال فى الواحد منا مع نفسه ، فكما أنه لايصح وقوع التمانع بينه وبين نفسه لما كان مقدورهما واحداً ، كذلك هنا[3].

ولنا فى الجواب عن ذلك طرق :

طريقة أبى إسحق ابن عياش

أحدها، ماسلكها شيخنا **أبو إسحق بن عياش، وتحريرها**، هو أن من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايراً، سواء كانا قادرين للذات أو لمعنى لأن الذى دل على استحالة مقدور ى قادرين، لم يفصل بين أن يكونا قادرين للذات أولمعنى

(١) القدر ، فى س .
(٢) فصار ، فى س
(٣) فى مسألتنا ، فى س

وما دل على صحة وقوع التمانع بين القادرين ، لم يفصل بين أن تكون هذه الصفة مستحقة للذات أو لمعنى .

بيان ذلك ، أن من حق القادر على الشىء إذا دعاه الداعى إلى فعل ، أن يحصل لامحالة ، وفى ذلك صحة ماتقوله ، وكان يقول : إن هذه الصفة لاتقع فى الذوات إلا مختلفة ، كما أن القدرة لاتقع إلا مختلفة . إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة لا يصح لأن هذا ينقض الأصل الذى مهدناه من قبل، وهو أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات ، فكان يجب إذا قدر أحدهما على شىء لذاته ، أن يكون الآخر قادراً على ذلك الشىء .

ما ذكره قا
القضاة

والطريقة الثانية ، ما ذكره قاضى القضاة . وتحريرها ، هو أنا نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وإن لم نعلم تغاير مقدورهما ، ولهذا فإن نفاة الأعراض يعرفون صحة التمانع ، وإن لم يخطر ببالهم تغاير المقدوران ولا تماثلها ، إلا أن لقائل أن يقول : إنا ما لم نعلم تغاير المقدورين لا نعلم صحة التمانع ، وأما ما ذكرتموه فى نفاة الأعراض فليس يصح[1] ، لأن نفاة الأعراض يعرفون تغاير المقدورات على سبيل الجملة وإن لم يعلموا على سبيل التفصيل .

استحالة القد
الواحد
قادرين

والطريقة الثالثة ، وهو[2] أن المقدور الواحد بين القادرين محال ، وإثبات الثانى يؤدى إليه ، فيجب أن يكون محالا ، لأن ما يؤدى إلى[3] المحال يكون محالا مثله. وهذه الطريقة سهلة من طريق العلم ، مشكلة من طريق الجدل ، لأن للخصم أن يقول هذا انتقال من دلالة التمانع إلى دلالة أخرى . ويمكن أن يقال إن[4] هذا ليس بانتقال ، وإنما هو استعانة ببعض مايذكر فى دليل آخر ودفعاً

(١) يصحح ، فى س
(٢) هو ، فى ا
(٣) ناقصة من ا
(٤) ناقصة من س

لسؤال السائل . يبين ذلك إنا لم نعتمد على هذا القدر ، بل قلنا : لو كان مع الله قديم آخر لكان مثلا له ، فكان يجب أن يكون قادراً كهو ، ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما . ثم لما أورد علينا هذا السؤال أسقطناه بقولنا : إن المقدور الواحد بين القادرين محال فلا يكون انتقالا .

والأحسم للشغب ، هو أن نحرر دلالة التمانع تحريراً آخر فنقول : لو كان مع الله تعالى قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون مقدورهما واحداً ، أو يكون مقدورهما متغايراً ، لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً لأن المقدور الواحد بين القادرين محال ، فيجب أن يكون مقدورهما متغايراً وإذا تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما ، فيؤدى إلى تلك الوجوه التى ذكرناها .

فإن قيل : قد بنيتم صحة وقوع التمانع بينهما[1] على اختلافهما فى الإرادة ، وهما لا يختلفان فى ذلك ، لأن الإرادة الموجودة لا فى محل كما توجب الصفة لهذا ، توجب الصفة لذاك ، إذ لا اختصاص لها بأحدهما دون الآخر .

قلنا : إن من حكم[2] كل حيين صحة اختلافهما فى الإرادة ، سواء كانا مريدين بإرادة موجودة لا فى محل ، أو لم يكونا كذلك . وإثبات الثانى يقتضى فساد هذا الأصل فيجب فساده . وليس لقائل أن يقول : هذا انتقال من دلالة التمانع إلى غيرها ، لأن هذا استعانة ببعض ما تذكره فى دليل آخر دفعاً لسؤال السائل على ما تقدم ، وذلك لا يعد انتقالا .

على أنا لم نبن صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما فى الإرادة ، وإنما بنيناه على صحة اختلافهما فى الداعى ، وما من قادرين إلا ويصح اختلافهما فى الداعى . ألا ترى أن النائمين قد يتمانعان فى تجاذب كساء مع فقد الإرادة .

---

(١) ناقصة من س
(٢) حق ، فى س

وبعد ، فإن التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر ، وهذا يصح فى مجرد الفعل ، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة ، ولهذا فإن من وقف على شفير الجنة والنار ، وعلم ما فى الجنة من المنافع ، وما فى النار من المضار ، وسلب عنه إرادة دخول الجنة ، وخلق فيه إرادة دخول النار ، فإنه يدخل الجنة لا محالة مع فقد الإرادة .

فإن قيل : ما أنكرتم أنهما حكيمان لا يتمانعان ؟ قلنا : إنا لم نبن الدلالة على وقوع التمانع بينهما ، وكيف وفى ذلك إثبات ما نروم نفيه . وإنما بنينا على تقدير التمانع بينهما ، والتقدير[1] كالتحقيق ههنا[1] ، وصار الحال فى ذلك كالحال فى تقدير الاصطلاح بين زيد والأسد وإن علمنا أنهما لا يتصارعان البتة ، فكما أنا إذا[2] قدرنا بينهما الاصطراع أمكننا أن نعلم كون أحدهما غالباً وكون الآخر مغلوباً ، ونعلم أن من غلب فهو الممنوع ، والممنوع ضعيف متناهى المقدور وكذلك فى مسألتنا .

واعلم أن التقدير ربما يقوم مقام التحقيق وذلك مثل ما نحن فيه ، وربما لا يقوم مقامه ، وذلك كتقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى فإنه لا يقوم مقام الوقوع ، إذ لو وقع من الله تعالى الظلم حقيقة لدل على الجهل والحاجة ، وليس كذلك إذا هو قدر وقوعه من قلبه . فالوجه فى ذلك أن يحال السؤال ويقال : خطأ قول من يقول : إنه يدل على الجهل والحاجة ، وخطأ قول من يقول إنه لا يدل عليه ، فهذه هى الدلالة العقلية .

فأما دلالة السمع[3] فأكثر من أن تذكر ، نحو قوله جل وعز « **لا إله إلا هو** »

---

(١) يكشف عما يكشف عنه التحقيق ، فى س
(٢) متى ، فى س
(٣) وأما الدلالة السمعية ، فى س

وأشباهه ، وكذلك فمعلوم ضرورة من دين النبي عليه السلام ، فعلى هذا يجرى الـكلام في هذا الفصل .(١)

هل يكون مع الله ثان يشاركه فى بعض صفاته لا كلها

، اعلم أنا قد ذكرنا أنه لا خلاف فى أنه ليس مع الله تعالى(٢) ثان يشاركه فى جميع صفاته ، وإنما الخلاف فى أنه هل يجوز أن يكون مع الله ثان يشاركه فى بعض صفاته دون البعض .

والمخالف فى ذلك هم الثنوية(٣). ثم اختلفوا ؛ فمنهم من أثبت إلهين: النور والظلمة وقال(٤) بكونهما حيين وهم المانوية ، ومنهم من أثبت إلهين النور والظلمة ، وقال : (٥) النورحى والظلمة موات وهم الديصانيـــة ولا خلاف بين هؤلاء وبين المانوية فى قدمهما وأن العالم ممتزج منهما ، وأن جهة النور العلو وجهة الظلمة السفل ، ومنهم من قال بإثبات ثالث مع النور والظلمة لأنهم لـما رأوا أن العالم ممتزج منهما قالوا : لا بد من مازج يمزجه فأثبتوا الثالث وهم المرقيونية . وأما المجوس فهم طائفة من الثنوية أيضاً ، إلا أنهم يغيرون

---

(١) تعليق فى نسخة د ، من معتمدين الملاحى على نفى القديم الثانى ، قال : لو كان لله ثان لوجب أن يشاركه فى جميع صفاته ومن جملتها العدل والحكمة ، إذا كان كذلك لم يجز أن يرسل ولا أحدهما رسولا كاذباً ، وقد ثبت أن نبينا محمداً وكل جميع الأنبياء اتفقوا على الأخبار بأنه لا إله إلا الله واحد ودعوا إلى ذلك ، فلو كان ثم ثان لـكان ذلك كذباً ، وذلك لا يجوز من الحكيم — أعنى لإرسال الكذبة — وهو دليل جيد على نفى الثانى .

(٢) ناقصة من ا

(٣) قال الثنوية بأصلين أزليين هما النور والظلمة ، والمانويه أصحاب مانى بن فاتك ، قال الشهرستانى: إن الحكيم مانى زعم أن العالم مركب من أصلين قديمين؛ أحدهما نور، والآخر ظلمة .[الملل والنحل ١ : ٢٨٨] أما المرقيونية فقد أثبتوا قديمين متضادين أحدهما النور والآخر الظلمة ، كما أثبتوا أصلا ثالثاً هو العدل الجامع وهو سبب المزاج [الملل والنحل ١ : ١٩٥] والمجوس أثبتوا أصلين ، إلا أن أحـدهما قديم أزلى هو النور ، والآخر محدث هو الظلمة [الملل والنحل ١ : ١٨٢] وقد أثبت الديصانية أصلين نوراً وظلمة أحدهما يفعل الخير قصداً واختياراً وهو النور ، والآخر — الظلام — يفعل الشر طبعاً واضطراراً [الملل والنحل ١ : ١٩٤]

(٤) وقالوا ، فى س (٥) وقالوا ، فى ا

العبارة ، فيسمون النور يزدان والظلمة أهرمن. ثم اختلفوا ؛ فمنهم من قال بقدمها، ومنهم من قال بقدم يزدان وحدوث أهرمن . ثم اختلفوا فى كيفية حدوثه ؛ فمنهم من قال إنه حدث من عفونات الأرض ، ومنهم من قال لا بل حدث من فكرته الردية ، فإن(١) يزدان لما استوى له الأمر واستتب، فكر (٢)فى نفسه(٢) فقال : لو كان مضاد ينازعنى كيف يكون حالى معه ؟ فتولد من فكرته الردية هذه(٣) أهرمن، فقال له:(٤) أنا منازعك ومخاصمك ، وكادا يقتتلان فسفر هناك ملك فاصطلحا إلى أجل معلوم. وعندهم، أنه إذا جاء ذلك الوقت(٥) يغلب حينئذ يزدان أهرمن ويقتله ، ويصفو له العالم .

وعند هؤلاء الفرق الأربع ، أن النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه، وأن الظلمة مطبوعة على الشر لا يقدر إلا عليه . والذى أداهم إلى هذا المذهب ، أنهم اعتقدوا أن الآلام كلها قبيحة لـكونها آلاماً ، والملاذ كلها حسنة لـكونها ملاذاً ، وأن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلا للحسن والقبيح ، فأثبتوا لذلك(٦) فاعلين: يفعل أحدهما الحسن بطبعه ، والآخر القبيح بطبعه .

الدلالة على فساد مذهبهم دلالة التمانع

ودلالة التمانع ، كما تدل على فساد القول بأن مع الله تعالى ثانياً يشاركه فى جميع صفاته ، تدل على فساد مذهب(٧) هؤلاء(٨) أيضاً .

النور والظلمة جسمان محدثان

وأحد ما يدل على فساد مذهبهم أيضاً ، هو أن النور جسم رقيق مضىء ، والظلمة جسم رقيق غير مضىء ، والأجسام لا تخلو عن الحوادث ولا تنفك عنها ، وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها ، فكيف يجوز أن يكونا قديمين .

---

(١) وأن ، فى س
(٢) ناقصة من س
(٣) هذا ، فى س
(٤) ناقصة من س
(٥) الوقت المعلوم ، فى س
(٦) ناقصة من س
(٧) المذهب ، فى س
(٨) ناقصة من س

لوكانا قديمين لوجب الاستغناء بأحدهما عن الآخر

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أنهما إذا كانا قديمين وكان أحدهما قادراً لذاته ، ومن يكون كذلك إلا والخير والشر مقدوران لكل واحد منهما ، وهذا يوجب أن يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر .

يبطل حسن الأمر والنهى

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يبطل حسن الأمر والنهى والمدح والذم لأن الأمر لا يخلو ؛ إما أن يكون أمراً بالخير ، أو أمراً بالشر . فإن كان أمراً بالخير فلا يخلو إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة ، لا يجوز أن يكون أمراً للظلمة لأنها غير قادرة عليه ، ولا يجوز أن يكون أمراً للنور لأنه لا يمكنه الانفكاك عنه ، والأمر بما هذا حاله ، بمنزلة إمرة المرمى به من شاهق بالنزول ، فكما أن ذلك قبيح لما لم يمكنه الانفكاك من ذلك ، كذلك ههنا . وإن كان أمراً بالشر فلا يخلو ؛ إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة(١) ، والكلام فيه كالكلام فى الأول .

وهذه القسمة تعود فى النهى وفى المدح وفى الذم . فهذا هو الكلام على المانوية من الثنوية .

تخصيص فى الرد على الديصانية

وهكذا الكلام على الديصانية يكون(٢) ، غير أنا نخصهم بوجه آخر فنقول : إن الظلمة إذا كانت فاعلة للشر لا بد من(٣) أن تكون قادرة ، وإذا(٤) كانت قادرة لا بد أن تكون حية ، فكيف يصح قولكم إنها موات ؟

كلام يخص المرقيونية

وأما المرقيونية فالكلام عليهم مثل الكلام على أولئك(٥) ، ووجه آخر

(١) الظلمة ، فى س
(٢) ناقصة من س
(٣) ناقصة من س
(٤) فإذا ، فى س
(٥) هؤلاء ، فى س

يخصهم ، وذلك الوجه هو أن نقول : إن هذا الثالث إذا كان قديماً وجب أن يكون مثلا لهما ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها(١) يوجب التماثل ، وهذا يوجب أن يكون مثلا للنور والظلمة جميعاً ، فإذا كان أحدهما قادراً على الخير وجب أن يكون الآخر أيضاً قادراً عليه، ووجب أيضاً أن يكون الثالث قادراً عليه ، وهذا يؤذن بوقوع الاستغناء به عنهما .

الكلام على المجوس

وأما الكلام على المجوس الذين يقولون بحدوث أهرمن ، فهو أن يقال(٢) لهم: إن يزدان إذا جاز أن يخلق ماهو أصل لكل شر ، فهلا جاز أن يخلق الشر(٣) بنفسه من دون واسطة ، وليس يمكنهم أن يقلبوا ذلك علينا فيقولوا : أليس الله عندكم خالق الشيطان وهو أصل لكل شر ، فلم لا يجوز أن يخلق الشر بنفسه . لأنا لم نقل : إن الشيطان موجب للشر وأنه مطبوع عليه ، بل هو قادر على الخير قدرته على الشر ، إن شاء اختار هذا وإن شاء اختار ذلك(٤) ، فلا يلزمنا ما ألزمتمونا . وإن لزم هذا فإنما يلزم إخوانكم المجبرة،

بين المجوس والمجبرة

لأنهم يقولون إن القدرة موجبة ، وأن المؤمن لا يقدر إلا على الإيمان ، والكافر لا يقدر إلا على الكفر . وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة وبين مذهب المجوس لأنهم يقولون : النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشر البتة ، والظلمة مطبوعة على الشر ولا تقدر إلا عليه . وهذا مذهب القوم بعينه .

ووجه آخر من المضاهاة بين المذهبين ، هو أنهم يقولون : إن مزاج العالم حصل بفاعلين بالنور والظلمة ، وأنه حسن من جهة النور، قبيح من جهة الظلمة .

(١) فيه ، فى س
(٢) أنا نقول ، فى س
(٣) ما هو شر ، فى س
(٤) ذاك ، فى س

وهذا هو مذهب القوم لأنهم يقولون : إن الكفر حاصل بفاعلين بالله تعالى وبالعبد ، وهو حسن من جهة الله قبيح من جهة العبد .

ووجه آخر من المضاهاة ، هو أن المجوس يستحسنون الأمر بما لا يقدر عليه ، والنهى[1] عما لا يمكن الانفكاك عنه . فإنهم ربما يصعدون ببقرة إلى موضع عال ، ويشدون قوائمها ثم يدهدونها من هناك إلى أسفل ، ثم يقولون : انزلى ولا تنزلى، ثم إذا سقطت وماتت يأكلونها ويقولون : إنها يزدان كشت[2] . وهذا هو[3] بعينه مذهب القوم لأنهم يقولون : إن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان ، وهو لا يقدر عليه ، ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الانفكاك عنه .

ووجه آخر من المضاهاة ، هو أنهم يقولون: إن نكاح الأم والبنات بقضاء الله تعالى وقدره ، كما أن المجبرة يقولون فيه وفى جميع المقبحات ، أنها بقضاء الله وقدره . بل حالهم أسوأ من حال المجوس، لأن المجوس اعتقدوا أن نكاح البنات والأمهات حسن ، ثم أضافوه إلى الله تعالى ، والمجبرة اعتقدت فيه القبح ثم أضافته إلى الله تعالى .

وقد ذكر وجوه فى المضاهاة بين مذهب[4] المجبرة ومذهب المجوس تركناها كراهية الإطالة. وإذ قد تقرر ذلك صح دخولهم تحت قول النبى صلى الله عليه وآله « القدرية مجوس هذه الأمة »[5] وسنعود إلى هذه الجملة إن شاء الله تعالى . فهذا هو الكلام على الثنوية من المانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس .

وشبههم فى هذا الباب ، هو أن قالوا : إن الآلام قبيحة كلها ، والملاذ حسنة كلها، والفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفاً بالخير والشر جميعاً .

---

(١) بها ، فى ص (٢) عبارة فارسية بمعنى : قتيلة الله

(٣) ناقصة من ص (٤) هذه ، فى

(٥) روى هذا الحديث على وجوه مختلفة. ضعفها أكثر رجال الحديث ومفكرى الاسلام .

وجوابنا ، أنا لا نسلم أن الآلام قبيحة كلها . وأن الملاذ حسنة كلها ، بل فيها ما يقبح وفيها ما يحسن ، لأنها إنما تقبح[1] وتحسن[1] لوقوعها على وجه ، ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق فى الاسفار طلباً للعلوم والأرباح وأن نفتصد ونحتجم ، ونستقبح بعقولنا الانتفاع بالأشياء المغصوبة.

اللذة والألم من جنس واحد

وبعد ، ، فلم لا يجوز فى الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشر ؟ فإن قالوا : لأنهما متضادان ، قلنا : ومن أين أن الألم واللذة يتضادان ونحن لا نسلم ذلك بل هما من جنس واحد . وبعد فإن لم يجز فى الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بهذين دفعة واحدة ، يجوز أن يوصف بهما على وقتين، فهلا جاز فى الفاعل الواحد أن يفعل الألم فى وقت واللذة فى وقت آخر ، فلا تحتاج إلى فاعلين .

مسائل سألها مشايخ المعتزلة لخصومهم

وقد سألهم مشايخنا رحمهم الله مسائل لا محيص لهم عنها .

منها ، هو أنا لو قدرنا أن يكون ههنا رجلان دفعا إلى ظلمة شديدة ، ضاع من أحدهما بدرة واستتر الآخر من العدو ، فإن هذه الظلمة محسنة[2] إلى من ستتر من العدو، ومسيئة[3] إلى من ضاع منه البدرة . وكذلك إذا طلعت الشمس فإن هذا النور محسن إلى من ضاع هذه البدرة منه ، مسىء إلى من استتر عن العدو . وفى هذا فساد مذهبهم .

وهذا السؤال إنما أورده شيخنا أبو الهذيل على بعض الثنوية فأسلم .

ومن ذلك أخذ أبو الطيب قوله[4] :

---

(١) تحلى وتقبله ، فى ص (٢) محسن ، فى ص

(٣) مسىء ، فى ص

(٤) شرح الديوان للبرقوق ١ : ٢٠٢ والأبيات فى مدح كافور الأخشيدى .

فكم لظلام الليل عندك من يد   تخبر أن المانوية تكذب
وقاك ردى الأعداء[١] يسرى اليهم[١]   وزادك فيه ذو الدلال المحجب

ومن هذه الأسئلة ، أن أحدنا يعلم أنه كاذب ، فمن الذى يعلم ذلك ؟ فإن قالوا : النور ، فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهو الكذب ، وإن قالوا : الظلم ، فقد وصفوه بخصلة من خصال الخير وهو العلم . ولا يمكنهم أن يقولوا : إن العالم أحدهما والكاذب الآخر ، لأن كلا منا[٢] فى شخص واحد.

ومنها ، أن أحدنا يسىء ثم يعتذر فمن المسىء ومن المعتذر ؟ فإن قالوا : النور، فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهو[٣] الإساءة ، وإن قالوا : الظلمة، فقد وصفوه[٤] بخصلة من خصال الخير وهو الاعتذار ، فإن قالوا : الظلمة ، تسىء والنور يعتذر ، قلنا : الاعتذار من غير الاساءة قبيح ، وهذا يقتضى وصف النور بخصلة من خصال الشر . فإن قالوا : الاعتذار من غير صاحب الإساءة لا يقبح ، ولهذا [٥] فإن الوالد يعتذر من إساءة ولده ، والراكب يعتذر من رفس دابته ، قلنا : الوالد يعتذر من إساءة نفسه حيث ترك تأديب ولده، وكذلك الراكب إنما يعتذر من إساءة نفسه حيث لم يجر فرسه فى السمت الذى يكون أبعد من الرفس .

ومنها، أن أحدنا يغصب ثم يرد ، فمن الغاصب ومن الراد ؟ فإن قالوا : النور ، قلنا قد وصفتموه بخصلة من خصال الشر وهو الغصب ، وإن قالوا : الظلمة ، قلنا : قد وصفتموه بخصلة من خصال الخير وهو [٦]رد المغصوب[٦]

---

(١) تسرى عليهم ، فى س (٢) كلاهما ، فى س
(٣) وهى ، فى س (٤) وصفوها ، فى س
(٥) ناقصة من س (٦) الرد للمغصوب ، فى س

ومتى قالوا : أليس قال تعالى فى كتابكم « **الله نور السموات والارض** »[١] وهذا هو مرادنا ، قلنا : لا تعلق لكم بكتاب الله تعالى ، لأن الاستدلال بكتابه ينبنى على القول بتوحيده وعدله وأنتم لا تقولون بذلك . ثم إن المراد [٢]بقول الله[٢] تعالى « **الله نور السموات والأرض** » أى منور السموات والأرض ، فذكر الفعل وأراد به الفاعل وهذا كثير فى كلامهم . ألا [٣]ترى أنهم[٣] يقولون : رجل صوم وعدل ورضى . والذى يؤكد هذا أنه أضاف النور إلى نفسه فقال : « **مثل نوره** » وهذا يقتضى أن يكون النور غيره ولن يكون ذلك كذلك إلا وما قلناه على ما قلناه .

فصل ، فى الكلام على النصارى

اعلم أن مذهب النصارى لا يكاد يتحصل على ما ذكره النوبختى[٤] فى كتاب « الآراء والديانات » ، وكفى بالمذهب فساداً أن يصعب على العلماء ضبطه ، خاصة على مثل هذا الرجل . فقد كان المشار اليه فى معرفة المذاهب ، والكلام منهم يقع فى موضعين :

التثليث

أحدهما ، فى[٥] التثليث ، فإنهم يقولون : إنه تعالى جوهر واحد ، وثلاثة أقانيم : أقنوم الأب ، يعنون به ذات البارى عز اسمه ؛ وأقنوم الابن ، أى الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، أى الحياة . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد .

---

(١) النور ٣٥ (٢) بقوله ، فى س
(٣) تراهم ، فى س
(٤) فى الأصل ، ابن النيبختى ، والنوبختى هو صاحب فرق الشيعة .
(٥) ناقصة من ا

الاتحاد

والموضع الثانى في[1] الاتحاد . فقد اتفقوا على القول به ، وقالوا : إنه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان: طبيعة ناسوتية ، وأخرى[2] لاهوتية .

رأى اليعقوبية والنسطورية فى الاتحاد

ثم اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : إنه إذاً اتحد به ذاتاً حتى صار ذاتا هما ذاتاً واحدة ، وهم اليعقوبية[3] . وقال ، الباقون : وهم النسطورية لا بل اتحدا مشيئة ، على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة ، حتى لا يريد أحدهما إلا مايريده الآخر . ونحن نفسد كلامهم فى الموضعين جميعاً بعون الله تعالى .

شرح التثليث والرد عليه

أما[4] الكلام عليهم فى التثليث فهو أن يقال : إن قولكم أنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة ، لأن قولنا فى الشىء أنه واحد ، يقتضى أنه فى الوجه الذى صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض ، وقولنا ثلاثة يقتضى أنه متجزىء ، وإذا قلتم : إنه واحد ثلاثة أقانيم كان فى التناقض بمنزلة أن يقال فى الشىء : إنه موجود معدوم ، أوقديم محدث .

وعلى أنه تعالى ليس بجوهر ، إذ لو كان جوهراً لكان محدثاً وقد ثبت قدمه ، فقسد قولكم إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم .

و بعد ، فلو جاز فى الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد ، ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال : إنه قادر واحد ، ثلاثة قادرين ، وعالم واحد ثلاثة عالمين ، وحى واحد ثلاثة أحياء . ومتى قالوا كيف يكون قادراً واحد ، ثلاثة قادرين ؟ وعالم واحد ثلاثة عالمين ؟ قلنا : كما يكون شىء واحداً ثلاثة أشياء ، فليس بعد أحدهما فى العقل إلا كبعد الآخر ، فقد ظهر تناقض ما يقولونه فى ذلك .

---

(١) ناقصة من س (٢) طبيعة ، فى س

(٣) اليعقوبية ، نسبة إلى يعقوب ، وقد قال اليعقوبية بالأقانيم الثلاثة ، وقالوا انقلبت الكلمة لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو [الملل والنحل ١٧٦] والنسطورية نسبة لنسطور ، وقد قالوا إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة (الوجود والعلم والحياة) وليست زائدة على الذات [الملل والنحل ١ : ١٧٥] . (٤) وأما ، فى س

فإن قيل : ألستم تقولون : إنسان واحد وإن كان ذا أجزاء وأبعاض ، ودار واحد وإن اشتملت على بيوت وأروقة ، وعشرة واحدة وإن اشتملت على آحاد كثيرة ثم لا يتناقض كلامكم ، فهلا جاز أن نقول : جوهر واحد ثلاثة أقانيم ولا يتناقض كلامنا أيضاً ؟

قيل له : ولا سواء ، لأن هذه الأسماء كلها[1] من أسماء الجمل . فالغرض بقولنا إنسان واحد أنه واحد من جملة الناس لأنه شىء واحد ، وكذلك إذا قلنا دار واحدة وعشرة واحدة ، بخلاف ماتقولونه[2] فى القديم تعالى فإنكم تجعلونه شيئاً واحداً فى الحقيقة ، ثلاثة أشياء فى الحقيقة ، فيلزمكم التناقض من الوجه الذى ذكرنا .

ثم يقال لهم : ما تعنون بهذه الأقانيم ؟

فإن قالوا : نعنى بأقنوم الأب ذات البارى ، قلنا : هب أنكم رجعتم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى على بعد هذه العبارة وفسادها ، فإلى[3] ماذا[3] ترجعون بالأقنومين الآخرين ؟

فإن قالوا : نرجع بهما إلى صفتين يستحقهما القديم تعالى وهو كونه متكلما حياً ، قلنا : إن الحى وإن كان له بكونه حياً حال ، فليس له بكونه متكلما حال وإنما المرجع به إلى أنه فاعل للكلام على ماهو مبين فى موضعه .

على أن الذات لا تتعدد بتعدد أوصافه ، فإن الجوهر الواحد وإن كان

---

(١) ناقصة من س (٢) تقولون ، فى س

(٣) ما ، فى س

موصوفاً بكونه جوهراً ومتحيزاً وموجوداً وكائناً فى جهة ، فإنه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً ، فكيف أوجبتم تعدد الله لتعدد أوصافه ، ولم جعلتموه واحد أو ثلاثة ؟

وبعد ، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا فى عدد الأقانيم بعدد صفاته (١)جل وعز(١) وأن تثبتوا له أقنوماً بكونه قادراً ، وأقنوماً بكونه عالماً ، (٢)وآخر(٢) بكونه مدركا ، ورابعاً وخامساً بكونه مريداً وكارهاً حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة ، وقد عرف فساده .

هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات . وإن قالوا : إنا إنما نرجع بها إلى معان قديمة هى الحياة والكلمة ، فقد(٣) فسدت مقالتهم بدلالة التمانع ، وبما أوردنا على الكُلابية .

النصارى والكلابية

واعلم ، أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه ، وعلى هذا جعل شيوخنا رحمهم الله هذا الوضع وجهاً من المضاهاة بين الكلابية وبين القوم .

فقد حُكى أن أبا مجالد(٤) وكان من شيوخ العدل ، اجتمع مع ابن كلاب يوماً من الأيام فقال له : ما تقول فى رجل قال لك بالفارسية : تومردى(٥) وقال الآخر : أنت رجل ، هل اختلفا فى وصفك إلا من جهة

---

(١) عز وجل ، فى س (٢) وأقنوماً ، فى س

(٣) ناقصة من س

(٤) هو أحمد بن الحسين البغدادى من أفقه الناس وأعلمهم بالحديث كان ، من أصحاب الجعفرين وأخذ عنه أبو الحسن الخياط ، ذكره القاضى والحاكم وابن المرتضى فى الطبقة الثامنة .

(٥) كلمة فارسية معناها : رجل

العبارة ؟ فقال : لا ، فقال : فكذا سبيلك مع النصارى ، لأنهم يقولون إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم ؛ يعنون بها الحياة الأزلية ، ومتكلم بكلام أزلى ، فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة .

ردود على النصارى يؤدى لاستغناء الأقانيم عن بعضها

ويقال لهؤلاء النصارى : يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد ، لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت فى القدم(١) فلا بد من تماثلها ، ولابد من أن يسد بعضها مسد البعض فيما يرجع إلى ذاتها ، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقى ، حتى يقال : إنه تعالى جوهر واحد وأقنوم واحد على ما نقوله للكلابية أنه يلزمكم أن تقتصروا على إثبات معنى من هذه المعانى ، وأن لا تثبتوا سواه ، لأنه(٢) يقع الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها فى القدم . فعلى هذا يجرى الكلام فى التثليث .

معنى الاتحاد

وأما الكلام فى الاتحاد ، فالأصل فيه أن نبين حقيقته أولا .

اعلم أن الاتحاد فى اللغة افتعال من الوحدة ، لأنهم متى اعتقدوا فى الشيئين أنهما صارا شيئاً واحداً يقولون: إنهما اتحدا . والشيئان(٣) وإن استحال أن يصيرا شيئاً واحداً ، إلا أنهم إذا اعتقدوا صحته لم يكونوا مخطئين فى التسمية ، وإنما خطؤهم فى المعنى على مثل ما نقوله فى تسميتهم للأصنام آلهة ، وهذا لأن الأسامى تتبع اعتقادهم(٤) .

النسطورية : اتحاد المشيئة
اليعقوبية : اتحاد الذات

وإذ قد عرفت ذلك ، فاعلم أنهم وإن اتفقوا فى الاتحاد اختلفوا فى كيفيته ، فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشيئة وهم النسطورية ، ومنهم من قال إنه من جهة الذات وهم اليعقوبية .

---

(١) القدم ، فى س (٣) لأن به ، فى س

(٢) ناقصة من ا (٤) اعتقاداتهم ، فى س

النساطرة والاتحاد

ونحن نبدأ بالكلام على النساطرة فنقول : قولكم أنه تعالى اتحد بالمسيح من حيث المشيئة ، لا يخلو ؛ إما أن تريدوا به أنه تعالى مريد بإرادة المسيح ، وأن المسيح يريد بإرادة الله تعالى الموجودة لا فى محل ، أو تريدوا به أنهما لا يختلفان فى الإرادة ، بل لا يريد أحدهما إلا ما يريده صاحبه ، وأى هذه الوجوه أردتم فهو فاسد .

أما الأول ؛ فلأنه تعالى لو جاز أن يريد بإرادة المسيح مع أنها موجودة فى قلبه لجاز أن يريد بإرادة موجودة فى قلب غيره من الأنبياء ، وذلك يخرج المسيح من أن يتبين[1] له مزية الاتحاد والنبوة .

وبعد ، فلو جاز أن يريد بإرادة فى المسيح لجاز أن يكره بكراهة فى إبراهيم عليه السلام ، لأن بعد أحدهما فى العقل كبعد الآخر ، وذلك يقتضى أن يكون حاصلا على صفات متضادة ، وذلك مستحيل .

وأما الثانى ، فلأن الإرادة لا توجب للغير حالا إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص ، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول ، حتى يستحيل أن يريد بإرادة فى قلب غيره ، لا لوجه [2]سوى أنها[2] لم تحله ، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا فى محل ولا اختصاص لها به .

وأما الثالث ، فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلا ، وكذلك المسيح ، يريد ما لا يريده الله تعالى كالأكل والشرب وغيرهما من المباحات ، ففسد كلام النسطورية إذا قالوا بالاتحاد من جهة المشيئة .

اليعقوبية والاتحاد

وأما اليعقوبية ، فالكلام عليهم إذا قالوا بالاتحاد من جهة الذات ، هو

---

(١) يكون ، فى س　　(٢) إلا لأنها ، فى س

أن يقال لهم : لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوه ثلاثة : فإما أن يراد[1] به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صارا ذاتاً واحده ، أو يراد[2] به أنهما تجاورا ، فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة ، أو يراد به أنه تعالى حل بالمسيح ، فاتحد به على هذا السبيل .

والأقسام كلها باطلة .

أما الأول ، فلأن الشيئين لو صارا شيئاً واحداً للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية ، أو[3] حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس وذلك مستحيل .

وأما الثانى ، فلأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من أحكام التحيز ، ألا ترى أن العرض والمعدوم لما استحال عليهما التحيز استحال عليهما المجاورة ، فكذلك سبيل القديم تعالى[4] ، لأن التحيز مستحيل عليه. وعلى أن المجاورة لا تقتضى الاتحاد ، فإن الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان[5] عن أن يكونا جوهرين ، ولا يصيران جوهراً واحداً .

وأما الحلول ، فالمرجع به إلى الوجود بجنب[6] الغير ، والغير متحيز ، والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب على الحدوث ، ويقتضى أن يكون من قبيل هذه الأعراض وذلك محال .

وقد[7] ثبت فساد ما يقوله النصارى فى الاتحاد والتثليث جميعاً .

---

(١) يريدوا ، فى س　　(٢) يريدوا ، فى س

(٣) و ، فى س　　(٤) ناقصة من س

(٥) يخرجا ، فى ا　　(٦) بحسب ، فى س

(٧) فقد ، فى س

والذى أداهم إلى القول بالاتحاد ، هو أنهم رأوا أنه ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور القُدَر : نحو إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وغير ذلك ؛ فظنوا أنه لا بد من أن يكون قد تغير وخرج [1]عن طبيعته الناسوتية[1] إلى طبيعة اللاهوتية ، وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنه تعالى متحد بالأنبياء كلهم ، كإبراهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام ، فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التى لا يدخل جنسها تحت مقدور القادرين بالقدرة ، والقوم لا يقولون بذلك ، فيجب أن لا يقولوا فى المسيح أيضاً . ولولا عمى قلوبهم وجهلهم بأحوال المعجزات ، وإلا [2] لعلموا أنها من جهة الله تعالى يظهرها عليهم ليصدقهم بها . فعلى هذا يجرى الكلام فى مسائل التوحيد .

---

(١) من طبيعة الناسوت ، فى س
(٢) زيادة فى النسختين